Vuelta 11

SUDAMERICANA

REVISTA MENSUAL / AÑO I / JUNIO 1987 / A 4 / URUGUAY N$ 530

Jacques Juilliard

ARGENTINA: EJERCITO Y DEMOCRACIA

José Donoso

LAS FRACTURAS CHILENAS

Daniel Bell

ESTADOS UNIDOS: REBELDIA Y AUTORIDAD

Marthe Robert

EL COMBATE DE KAFKA

Severo Sarduy

¿DE DONDE SOY YO?

Alain Touraine

EL PAPA EN SUDAMERICA

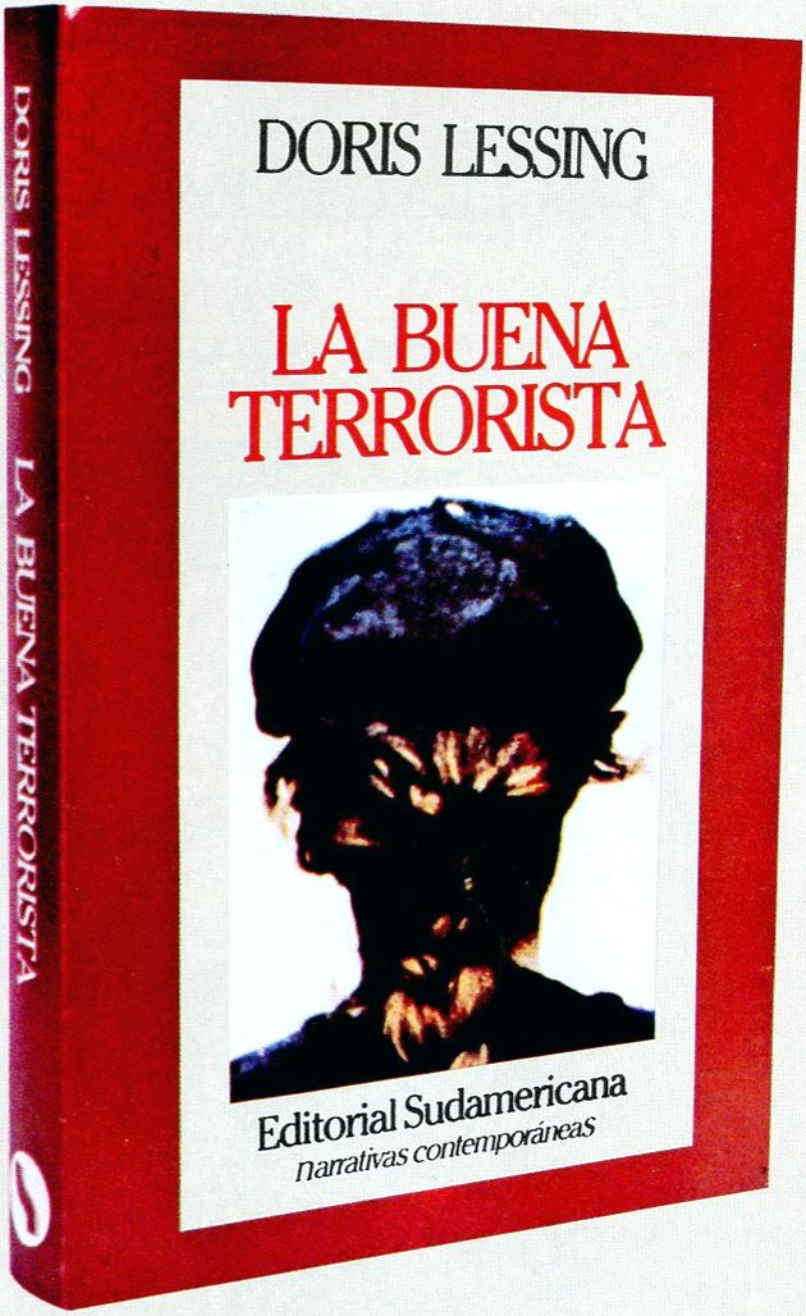
Cuando una mujer ironiza, los hombres pueden empezar a tener miedo

Doris Lessing siempre ha sido una cronista muy avanzada para nuestra época. Su última novela, LA BUENA TERRORISTA, trata de uno de los grandes problemas sociales de la actualidad, el terrorismo. Nos retrata magistralmente las tensiones e ironías de la protagonista, Alice, una chica rebelde y burguesa, que aprovecha todas las ventajas de la sociedad opulenta pero reniega de ella hasta llegar a combatirla con la violencia. La autora describe la manipulación política, el desencanto de la sociedad y la falta de ideales concretos del mundo actual.

"De esta tragedia a un tiempo desesperada y cómica se sale abatido, pero una vez más lleno de admiración ante el talento de Doris Lessing."
Le Monde

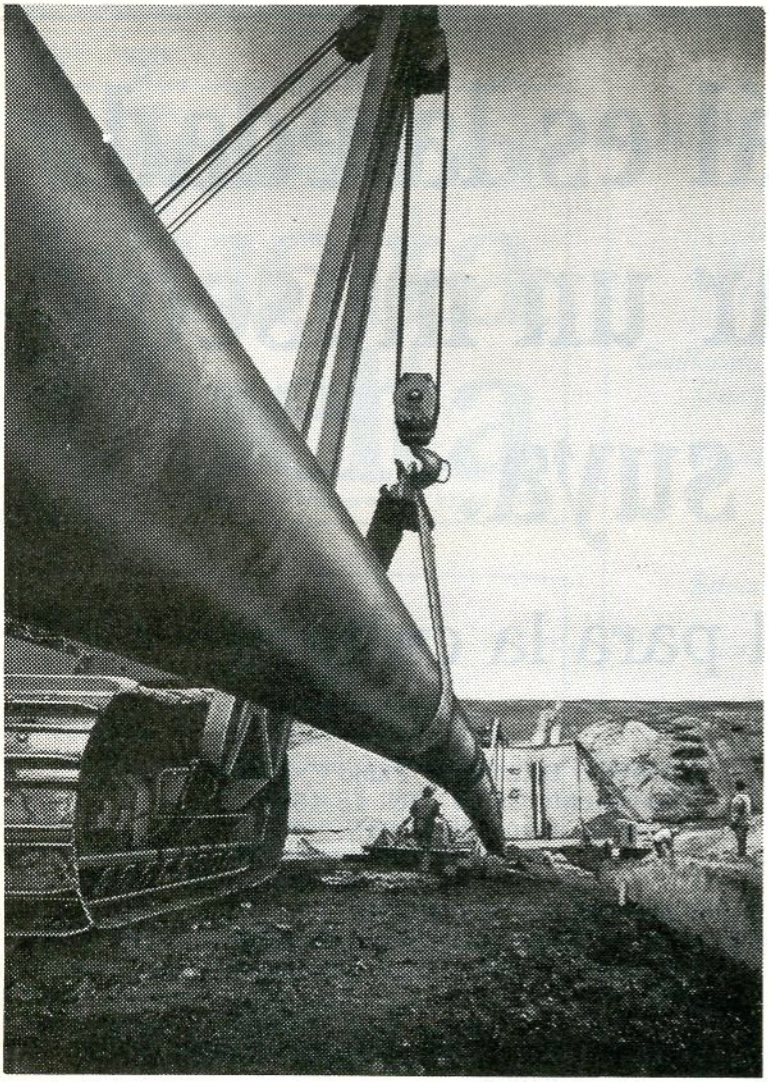
"Una de las mejores novelas que he leído en lengua inglesa acerca de la mentalidad del terrorista y la vida interna de un grupo revolucionario, desde "El agente secreto" de Conrad.
Alison Lurie,
The New York Review of Books

"Una novela plagada de situaciones impresionantes y de agudas descripciones de personalidades. Uno de los mejores trabajos de Lessing."
Walter Clemon,
Newsweek



Editorial Sudamericana

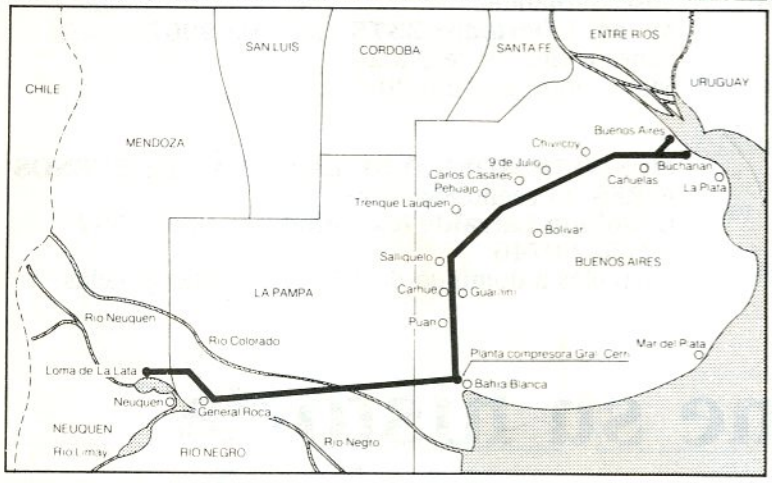
Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar



Más gas. Una respuesta con energía.

Gasoducto Loma de La Lata/ Bahía Blanca/Buenos Aires

El gas proporciona el calor y la energía indispensables para satisfacer necesidades elementales en nuestra vida cotidiana.
Pero, además, es un importante insumo petroquímico que mediante su intensivo uso industrial permite la optimización de los recursos energéticos del país.
La construcción del Gasoducto Loma de La Lata-Bahía Blanca-Buenos Aires, que pone en marcha el Consorcio Argentino-Mexicano, posibilitará satisfacer la demanda de este vital elemento, proveyendo de gas natural a las ciudades cercanas a la traza, Capital Federal y Gran Buenos Aires.
El proyecto consiste en la instalación de un nuevo sistema de transporte, diseñado por Gas del Estado, que comienza en el Yacimiento Loma de La Lata, atraviesa las provincias de Neuquén, Río Negro, La Pampa y Buenos Aires y finaliza en Capital Federal.
El caudal inicial que conducirá el nuevo gasoducto, está estimado en 8 millones de m3 por día y es ampliable hasta un máximo de 26 millones de m3.
Con una extensión de 1.358 km, está integrado por aproximadamente 265.000 toneladas de cañería de gran diámetro -de 24, 30 y 36 pulgadas- que serán provistas en un 65% con caños SIAT fabricados en Argentina por COMATTER S.A. y el 35% restante, por Productora Mexicana de Tuberías S.A.
El gas es hoy una buena noticia que llega para terminar con un viejo problema.
Una respuesta con energía, a las necesidades del país.



Consorcio Argentino-Mexicano

TECHINT / SADE / SIDECO
IMP / PMT / ICA / ICAMEX / CONDUX

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

¿Sabe cuál es la edad para visitar un museo? La suya.

No hay edad para la cultura.

MUSEO DE ARTE MODERNO
Corrientes 1530 - 9º piso - Tel. 46-9426
Martes a domingo de 16 a 20.

MUSEO DE ARTE ESPAÑOL
Juramento 2291 - Tel. 784-4040
Diariamente, excepto jueves, de 15 a 19.45
Lunes a viernes, excepto jueves, de 9 a 13.

MUSEO DE ARTES PLASTICAS "Eduardo Sívori"
Corrientes 1530 - 7º piso - Tel. 46-9664
Martes a domingos de 15 a 20
Junín 1930 - 1er. piso
Martes a viernes de 15 a 20. Sáb. Dom. y Fer. de 10 a 20.

MUSEO DE ARTE HISPANOAMERICANO
"I. Fernández Blanco"
Suipacha 1422 - Tel. 393-5899
Martes a domingo de 14 a 19. Visitas guiadas.

MUSEO DEL CINE "Pablo C. Ducrós Hicken"
Sarmiento 2573 - Tel. 48-4598
Lunes a viernes de 9 a 19.

MUSEO DE LA CIUDAD
Adolfo Alsina 412 - Tel. 33-9855
Lunes a viernes de 11 a 19. Sáb. de 16 a 20.

MUSEO DE MOTIVOS ARGENTINOS
"José Hernández"
Av. del Libertador 2373- Tel. 802-9967
Lunes a viernes de 8 a 20.
Sáb. y Dom. de 16 a 20.

MUSEO HISTORICO DE LA CIUDAD DE BUENOS AIRES "Cornelio Saavedra"
Crisólogo Larralde (ex Republiquetas) 6307 -
Tel. 572-0746
Miércoles a domingo de 14 a 18. Visitas guiadas

El arte tiene su historia en los museos municipales.

Municipalidad de la Ciudad de Buenos Aires
Secretaría de Cultura

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

Vuelta

Volumen I / Número 11 / Junio 1987

Enrique Anderson Imbert 6 — El Juguete

Cornelius Castoriadis 10 — La creación de la democracia

Enrique Linh 21 — Poema

Daniel Bell 22 — Estados Unidos: rebeldía y autoridad

Guillermo Saavedra 29 — Poema

George Steiner 31 — Nuestra tierra natal, el texto

Marthe Robert 47 — El combate de Kafka

LIBROS

Eduardo Milán 53 — *Escritura, poesía, luz negra*

Horacio Costa 57 — *Memorial del convento*, de José Samargo

EL TESTIGO OCULISTA

61

LA VUELTA DE LOS DIAS

Jacques Julliard 63 — Democracia, militares y revolución

Antonio Marimón 64 — José Donoso: Las fracturas chilenas (entrevista)

Alina Diacomú 65 — Severo Sarduy: sin evasivas, sin eufemismos, sin melancolía (entrevista).

Edgardo Krebs 67 — Sueños y ensueños en la Patagonia

Dore Ashton 69 — Picasso, nuestro contemporaneo

Alan Touraine 70 — Chile, el Papa frente a la violencia.

Francisco Rico 72 — Romanticismo y Postmodernismo: analogías entre dos finales de siglo.

Director: ***Octavio Paz***

Vuelta de México

Subdirector: ***Enrique Krauze***

Secretario de Redacción: ***Aurelio Asiain***

Jefe de Producción: ***Jaime G. Velázquez***

Vuelta Sudamericana

Secretario de Redacción: ***Danubio Torres Fierro***

Asesor Editorial: ***Enrique Pezzoni***

Consejo de Colaboración: *Adolfo Bioy Casares*
Natalio R. Botana • Guillermo Cabrera Infante
Julieta Campos • Juan Gustavo Cobo Borda
Pablo Antonio Cuadra • Haroldo de Campos
José de la Colina • Jorge Edwards
Salvador Elizondo • Enrique Fierro
Juan García Ponce • Jaime Gil de Biedma
Pere Gimferrer • Alberto Girri
Ulalume González de León • Juan Goytisolo
Roberto Juarroz • Juan Liscano
Eduardo Lizalde • Enrique Molina
Alvaro Mutis • Silvina Ocampo
Olga Orozco • José Miguel Oviedo
Gonzalo Rojas • Alejandro Rossi
Alberto Ruy Sánchez • Severo Sarduy
Fernando Savater • Tomás Segovia
Guillermo Sucre • José Miguel Ullán
Mario Vargas Llosa • Ida Vitale
Ramón Xirau • Gabriel Zaid

Gerencia comercial: Editorial Sudamericana, Humberto I 531, Buenos Aires.
Departamento de Publicidad: Angel Orrego Soto, Lidia Rey, Carlos Rodrigué.
Oficinas: Humberto I 531, Buenos Aires, Argentina, Tel.: 362-7364 - 7496 - 2128 - 1616 - 1467 - 1332 - 1222

Distribuidores:
Capital Federal y Gran Buenos Aires: Brihet e hijos S.R.L., Viamonte 1465, Buenos Aires • **Interior:** DIPU S.A., Azara 225/35, 1267 Buenos Aires - D.G.P., Hipólito Yrigoyen 1450, Buenos Aires • **Suscripciones:** Carlos Hirsch S.R.L., Florida 165, 4° piso, Of. 453, Galería Güemes, Buenos Aires. • **Taller de Fotocomposición y Películas:** Graffit S.R.L. • **Impresión y Encuadernación:** Alemann S.R.L. • I.S.S.N. N° 0326-8187.

Portada: Pablo Picaso: *La familia*.

Las ilustraciones de este número son de Matisse.

CORREO ARGENTINO — CENTRAL B
TARIFA REDUCIDA CONCESION N° 1316
FRANQUEO PAGADO CONCESION N° 4386

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

ENRIQUE ANDERSON IMBERT

EL JUGUETE

Pensé: *"Tengo que comprarle un juguete a mi sobrinito para su cumpleaños"*, y justo en ese instante se desgarró el aire gris de la tarde y por un hecho vi, a todo color, una juguetería. Más inesperado fue lo que vi en la vidriera. Para que se comprenda mi sorpresa debo dar algunos antecedentes.

Un par de meses atrás me habían pedido que disertara, no sobre el cuento en general, lo cual me sería fácil, sino sobre mis propios cuentos ¿y cómo hablar de mí mismo sin que la gente crea que me estoy tomando en serio? Se me ocurrió, pues, dar en broma una conferencia espectacular. Esto es, que no sólo me oyeran pronunciar palabras sino que también me vieran mover cosas. Yo llevaría al aula una valija llena de trebejos que de algún modo se relacionaran con la forma o el fondo de mis cuentos. De la valija sacaría una caja china, de ésas que llevan dentro de sí una segunda caja que a su vez lleva una tercera caja, y acto continuo alardearía de haber fabricado idéntica triplicación en *"El cuento dentro del cuento en un cuento de Andy: 'el robot Pentekostós' "*, que ya con ese titulazo lo dice todo. Dando vueltas a un reloj de arena yo haría visible la inversión de temas en *"El leve Pedro"* y *"La caída del hipogrifo"*. Con un calidoscopio en la mano explicaría que así como, gracias a sus espejos, a cada sacudida del cilindro los mismos cristalitos de color componen una nueva figura, en mi cuento *"Qué voy a hacer yo con una guitarra"* los elementos del tema tradicional del *"salto en el tiempo"* se combinaron en una figura imprevista. Haría funcionar un metrónomo y les diría que con esos movimientos alternados construí *"Un defecto más y no existiría"* y *"Museo de cicatrices"*. Les mostraría un rompecabezas para que vieran cómo armé *"Al rompecabezas le falta una pieza"*. Y de esta manera, exhibiendo sucesivamente un microscopio, un telescopio, un espejo deformante, una ruleta, un péndulo, un collar, un abanico, un cinturón de Moebius, etcétera, yo iría revelando la estructura de mis cuentos. Me hubiera gustado llevar al aula la botella de Klein que me inspiró *"La botella de Klein"*, pero esa botella no existe ni puede existir. La concibió un matemático y en la cabeza del matemático se ha quedado embotellada.

Pues bien: mi sorpresa ante el escaparate de la juguetería se debió a que allí vi ¿qué? pues nada menos que los objetos que yo tenía la intención de poner en la valija. Sí, allí estaba hasta el rarísimo anamorfoscopio que usé en mi cuento *"Prólogo anamorfoscópico a los cuentos de Andy"*. ¡Ni que un brujo, después de leer mi pensamiento, hubiera arreglado especialmente la vidriera adivinando que yo pasaría por esa calle!

Entré. Fue como entrar a una ciudad en miniatura: casitas, avioncitos, arbolitos, señoritas, elefantitos, estatuitas, soldaditos... Al pronto me pareció que yo era el único ser humano en un mundo de juguetes, pero al levantar la vista advertí que, por un espejo convexo estratégicamente colocado casi a la altura del cielo raso, una cara me estaba filiando desde atrás. Me volví. La cara, de tez morena, barba blanca y reventones ojos negros, era de un viejo con pinta de profesor jubilado. Por lo menos me sonreía como un profesor sonríe a sus estudiantes: condescendientemente. Me llamó la atención el manto anaranjado que lo envolvía.

—Es un placer, señor Anderson Imbert, recibirlo en mi humilde Casa de Simulacros. He asistido a una de sus conferencias y leído sus cuentos fantásticos. Permítame presentarme. Soy Raj.

—Mucho gusto... ¿Sabe que la vidriera suya me ha dejado con la boca abierta? —le dije; y ya que tenía la boca abierta seguí diciéndole que había visto detrás del vidrio justamente los utensilios que yo pensaba usar en la disertación sobre mis técnicas de cuentista. Le expuse todo mi plan de conferenciante y terminé diciéndole: —¿No le parece rara la coincidencia de que usted haya exhibido cosas que, por el Demonio de las Analogías, se prestan a que las use un cuentista como yo?

—Coincidencia, puede ser... O telepatía, o sincronicidad, o magia... A lo mejor estamos soñándonos o los dos

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

estamos en el sueño de otra persona. Vaya uno a saber. Lo cierto es que tenemos algo en común. Usted altera la realidad con sus cuentos; yo hago lo mismo con mis juguetes. Los dos ofrecemos ilusiones. Además yo también, casi casi, soy escritor.

—¿Casi casi?

—Y bueno... leo e interpreto; y considero que un lector que coopera con un escritor es un co-escritor.

—¡Ah, vaya!

—Los cuentos fantásticos de usted me encantan, en parte porque al leerlos los voy escribiendo con mis ojos. Son de usted, claro...

—Muy amable.

—...pero también son míos, puesto que yo soy quien los actualiza en mi conciencia. ¿Y sabe una cosa? Creo que usted y yo tenemos la misma filosofía.

—No sé... Usted dirá...

—Usted escribe sobre una naturaleza sin causas, sin leyes, sin fines; sobe dioses, diablos, ángeles, duendes, hadas, monstruos, fantasmas; sobre hombres y mujeres que levitan, viajan al pasado o al futuro, se metamorfosean, se desdoblan, se hacen invisibles, se pasean después de muertos, se aclimatan a regiones extrañas... Es evidente que los cuentos de usted vienen a confirmar las milenarias filosofías orientales. Especialmente la del Yoga.

No quise interrumpirlo para no perderme la oportunidad de oir a un *"lector-co-escritor"* en el acto fabuloso de recrear mis creaciones.

—Según *"Jñana yoga"* o yoga del saber, la realidad que percibimos es ilusoria porque nuestra alma no consigue liberarse de la materia a la que está unida. Cuando se libera, gracias al *"samkhya"* o recto conocimiento, el alma se une con el espíritu absoluto, más allá del espacio y el tiempo. Así, el yo ilusorio se transparenta en yo real. Supongo que una imaginación como la de usted se siente muy a sus anchas en esta filosofía de la libertad. Pero, si me permite, yo le sugeriría que renovara los temas de sus cuentos.

Di un respingo. ¡Qué! ¿el co-escritorzuelo ése iba a darme lecciones, a mí, en el arte de contar? Raj no alcanzó a percatarse de mi gesto de protesta porque en ese instante se había vuelto hacia un armario, de donde sacó no sé qué, pues lo trajo atrapado entre las manos, como si fuese un pajarito.

—Le voy a mostrar algo que quizá le abra un nuevo horizonte —me dijo.

Levantó una mano y me mostró lo que retenía en la otra. No era un pajarito. Era una esfera de cristal. Cuando mi mirada quiso atravesar su transparencia descubrió en el interior la superficie brillante de otra esfera, y dentro de ésta la superficie iridiscente de una tercera.

—¿Qué ve? —oí que me preguntaban.

—¿Qué veo? Y... veo tres esferas concéntricas...

—Tres, sí señor, y por ser tres me voy a valer de esta triple esfera para definir tres géneros narrativos.

Raj, con una bola en la mano, dispuesto a ilustrar con ella una teoría literaria ¡qué tipo más pedante era! Pero ¿y yo? También yo, en mi conferencia, pensaba hacer lo mismo con chirimbolos parecidos. Raj me ridiculizaba como en una parodia.

—La esfera central —dijo, y la apuntó con el dedo— simboliza el País de las Hadas. La esfera intermedia ¿ve? representa el Reino de la Fantasía. La esfera externa —y ahora la acaririó como a un seno— es el Dominio de la Ciencia-Ficción. Tres géneros, tres períodos. El más antiguo es el de la literatura de maravillas, con deidades portentosas y milagros incesantes que no tienen nada que ver con la realidad. Es una literatura que refleja los mitos primitivos, las creencias religiosas más tradicionales, las metafísicas más irracionales. Le sigue la literatura fantástica, con factores sobrenaturales que irrumpen en la realidad cotidiana y violan sus leyes. Esta literatura de contrastes entre lo verosímil y lo inverosímil refleja el espíritu crítico de la época moderna. Por fin, la literatura de ficciones científicas, o sea, de hipótesis sobre la realidad proyectadas a sus últimas consecuencias. Literatura de robots, computadoras, innovaciones, exploraciones intergalácticas y experimentos de ingenería genética que refleja los progresos de la ciencia y la técnica. Usted ha escrito hasta ahora cuentos que entran en los dos primeros géneros: cuentos de maravillas, como *"Los cuentos de Satán"*, en los que todo es sobrenatural, y cuentos fantásticos, como *"El aire y el hombre"*, en los que sólo una parte es sobrenatural. Pero nunca ha escrito cuentos de ciencia-ficción.

Se calló. ¡Y me miró como pidiéndome explicaciones! ¿Qué esperaba? ¿Que yo me disculpase por no complacerlo con cuentos seudo-científicos? Aunque irritado por su impertinencia —¡eso de exigir a un escritor que escriba lo que no le da la gana!— me limité a encogerme de hombros. Entonces Raj volvió a la carga:

—Es una lástima porque a usted, con la imaginación que su Dios le ha dado, no le costaría mucho adaptar maravillas y fantasías a la moda actual. Tenemos que mostrar la vigencia de la religión, sobre todo a quienes no apartan los ojos de las ciencias. Para meterles la religión por los ojos lo mejor es hacer que se les aparezca en los intersticios de las ciencias o mezclada con las ciencias. La misma filosofía oriental que está latente en la obra de usted podría aplicarse a robots, clones, superhombres o infrahombres, utopías y ucronias, orbes unidimensionales y pluridimensionales... Créame, no hay conflictos entre la vieja mística y la nueva física. Al contrario: confluyen.

Y para probarlo se lanzó a un peligroso ejercicio de comparaciones y transferencias. Opinó que ya en la India, desde los remotos tiempos de los himnos, diálogos y reflexiones de Rig Veda, Atharva Veda, Upanishads, Bhagavad Gita, Tantra Yoga y otros libros sagrados, se sabía lo que hoy la ciencia, con mucho aparato, apenas está tanteando. Primero Raj enumeró algunas ideas hindúes: que alma y universo se confunden, que la realidad existe y no existe a la vez, que cualquier cosa se identifica con otra, que todo es igual porque lo que es no es... Y a continuación, lo más campante, se empeñó en convencerme de que esas ideas han sido confirmadas por el principio de indeterminación de Heisenberg, la teoría de los quanta de Planck, la relatividad general de Einstein, la ecuación de Schroedinger, el teorema de Goedel sobre la base no científica de la ciencia, el silencio de Wittgenstein ante lo inverificable y el falseamiento de hipótesis en Popper.

—Los cientistas dicen —alegó— que el universo está formado por energías que despliegan la irreal propiedad de ser a la vez ondas y partículas y de expanderse y contraerse en eternos retornos de materias y antimaterias ¿no?... ¡Y

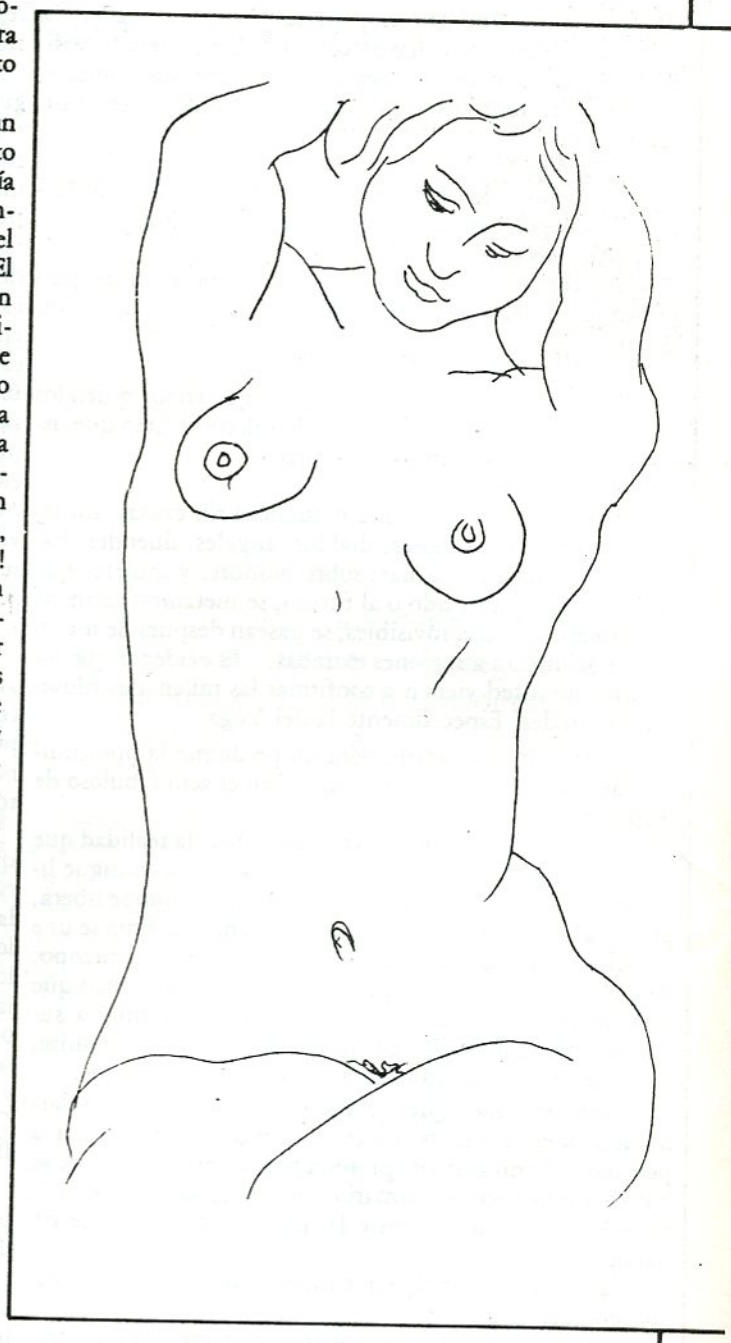
Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

bueno!... ¡es el mismo universo que describe el Tantra Yoga!... con otras palabras, naturalmente... —y como para dar fuerza a su dictamen apretó un resorte y un muñequito de lata se fue por el pasillo tocando el tambor.

Por una fracción de segundo sospeché que Raj era un impostor: de un momento a otro iba a arrancarse el manto anaranjado y la barba blanca y entonces yo me encontraría ante un antiguo compañero de la Facultad que, recordando mi pasión por los debates, me estaba tomando el pelo... No. La escena distaba mucho de ser divertida. El viejo no era un impostor, ni siquiera un sofista, sino un predicador de mala fe. Quizá fuera algo peor: un argentino resentido que se educó en las filosofías y letras de nuestra cultura de Occidente pero que, habiendo fracasado como intelectual, buscaba un cómodo refugio en la cultura de Oriente, que no le exigía lógica y, por otra parte, estaba de moda entre los temperamentos religiosos sin religión fija. Al traducir el hinduísmo a una jerga científica ¡con cuánta astucia omitía sus nada científicos mitos, ídolos, milagros, demiurgos, magos, fakires, karmas y nirvanas! ¡con qué destreza enriquecía la cosmovisión samkhya con conceptos y términos plagiados de las ciencias! Para esconder sus propias supersticiones ¿dónde escondía al creador Brahman, al conservador Vishnu, al destructor Shiva, a los apoteósicos Krishna, Indra y Varuna, emanando unos de otros en un pandemónium que no se abstenía de ogros y ogresas? ¿Por qué se cuidaba de no mencionar magias, ritos, sacrificios, reencarnaciones, privilegios de clase y el estupendo culto a la vaca? En el esoterismo oriental hasta la fe carece de contenido. La confusión mental de los que no piensan lógicamente viene a colorearse con el lúcido escepticismo de los cosmólogos y epistemólogos del siglo XX. ¡Lo de siempre! Sectas que no aceptan los resultados de la investigación científica y desprecian sus métodos, cuando quieren darse importancia inventan lejanos parentescos. Gurúes se disfrazan de genios; astrólogos, de astrónomos; alquimistas, de químicos; bibliaístas, de biólogos; ocultistas, de ilustrados; teólogos, de filósofos; crédulos, de parapsicólogos; lunáticos, de razonadores... Raj no quería que sus creencias avanzaran hacia las ciencias. Quería que las ciencias retrocedieran hacia sus creencias. Para él, la literatura de ciencia-ficción era una prolongación de la literatura fantástica, y ésta, un avatar de las visiones irracionales de la India. Quería, pues, cubrir el asno con la piel del lobo. No aguanté más y lo interrumpí:

—Usted ha interpretado mal mis cuentos. No me atribuya creencias religiosas ni me invite a revestirlas con nociones científicas. Puesto a elegir entre la religión y la ciencia yo preferiría la ciencia, pero cuando escribo un cuento no me sirve ni una ni otra. Me basta con la imaginación libre. Esta esfera de cristal —y se la arrebaté de las manos— a usted le sugiere tres géneros literarios. A mí me sugiere otra tríada. Se me antoja que la esfera exterior representa el universo. La segunda, mi mente. La tercera, la imagen que mi mente se forma del universo. ¿Ve? —y ahora fui yo el que, con el dedo, apunté a la esfera interior—, mi cerebro está dentro del universo y en cierto modo el universo está dentro de mi cerebro. Mi filosofía no es hinduísta. En todo caso, es cerebrista, para decirlo pronto y mal, porque lo que exalto no es sólo el cerebro sino todo el sistema nervioso.

Y, de veras, mi sistema nervioso se exaltó. Ahora, con la bola en la mano, yo repetía la postura pedante de Raj. Me dio rabia que, como en un espejo, uno fuera la imagen del otro, y me decidí a destruir su propuesta de que la literatura fantástica surge de la sinrazón. Es más: me decidí a escandalizarlo con mi impiedad:



—Creo —le dije—. Creo que en una de las tantas explosiones que ocurrieron en el Caos se originó esta esponja que en griego llamamos Cosmos y en latín Universo. Creo que en una de las tantas combinaciones de elementos se originó esta química de ácidos nucleicos y proteínas que en buen romance llamamos Vida. Universo y Vida, productos del Caos, carecen de propósito...

—Pero ¿y Brahman, y Brahman? —tartamudeó Raj.

Hice como si no lo hubiera oído.

—En la evolución de la molécula que, por azar, resultó

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

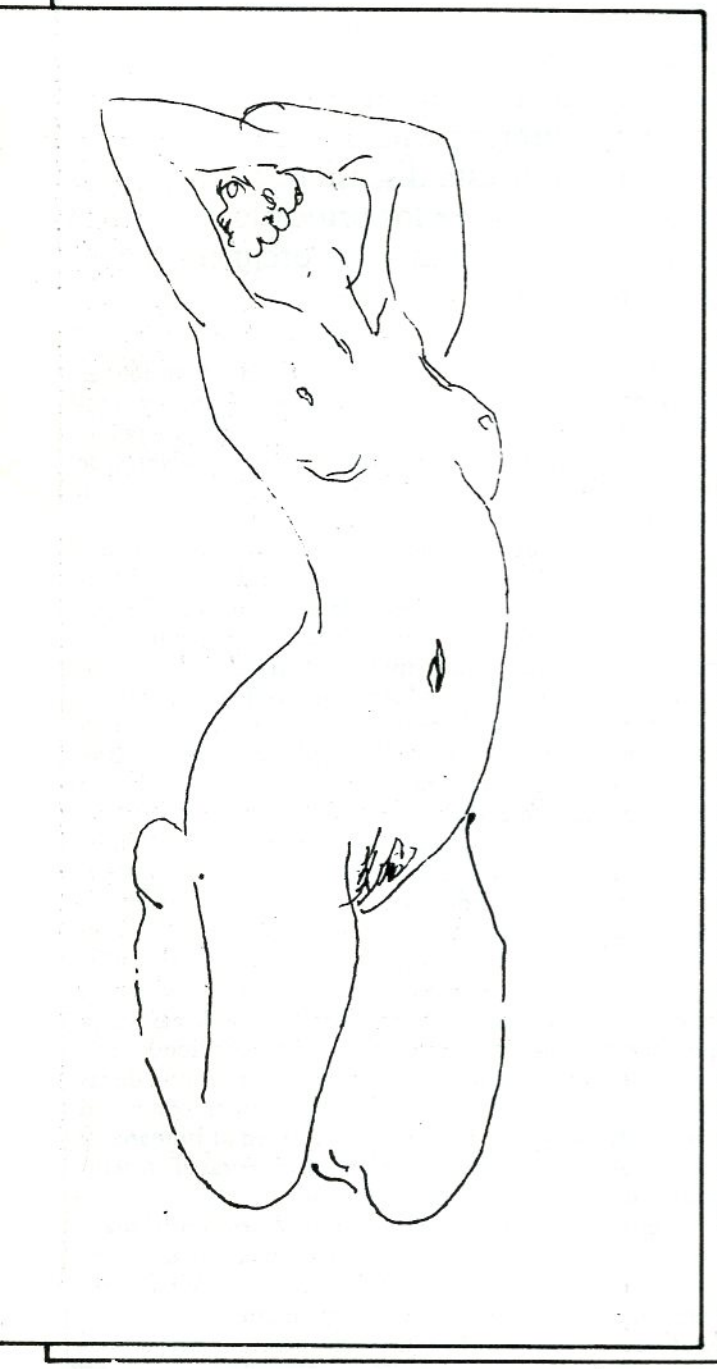
capaz de reproducirse a sí misma, aparecieron innumerables especies, a cual más grotesca, cada una con su propio modo de reaccionar.

Raj plegó las manos, inclinó la cabeza y rezó:

—La persona cósmica del Purusa es suprema...

Yo, implacable, seguí:

—De las especies que sobrevivieron a una rigurosa selección natural, una, la nuestra, reacciona con un sistema nervioso que nos permite cavilar en qué es el universo y qué es la vida. Nunca lo sabremos porque nuestros órganos sensoriales y las formas de nuestro entendimiento tienen una limitadísima capacidad de conocimiento; pero mediante los símbolos del lenguaje, del mito, de la religión, de la poesía, del arte, de la filosofía, de las ciencias podemos construir, dentro de nuestra mente, imágenes de lo que suponemos que está fuera de la mente. ¿Comprende ahora por qué celebro al cerebro?



Raj, mi *"doble"*, me retrucó con otro juego de palabras:

—No, porque el cerebro vela, no revela. Es el velo de Maya.

Me acerqué al marco de la vidriera, ahora por adentro, y desde ese escenario de vidrio me dirigí a un público imaginario, en la calle desierta. Extendí mi brazo de prestidigitador y lo que levanté en alto fue, no la esfera de cristal, sino una copa de cristal. En la pose de un exuberante bebedor de champagne empecé a declamar: *"Lectoras y lectores de mis cuentos fantásticos ¡salud!"*, pero la ironía vino a cortarme la exuberancia. ¿No era gracioso ese vacío de la vidriera y la calle? Porque así como frente a mi brindis no había nadie que me oyera, tampoco en la ciudad había nadie que me leyera con atención.

—Lectoras y lectores de mis cuentos fantásticos ¡salud! Este señor Raj también los leyó pero no me quiere creer cuando le digo que mi viaje a la locura es de ida y vuelta, y que al volver mi filosofía es sensatísima. Ustedes escúchenme y juzguen. De la estructura más elemental, la de protón y el neutrón, salieron átomos y moléculas que por un lado se combinaron en gases, sólidos y líquidos que a su vez se combinaron en estrellas y planetas que a su vez se combinaron en galaxisas y éstas en el universo. Y por otro lado, las moléculas se combinaron en células autoreproductivas que produjeron organismos que a su vez, en la última fase de una larga evolución, produjeron un cerebro, siendo el humano el más complejo... ¡Viva el cerebro!

—No, no, no, no... —y a mis espaldas los noes de Raj se debilitaban en un desmayo de puntos suspensivos cada vez más alejados. Yo ¡adelante!:

—No hay dioses que el cerebro de un ateo no sea capaz de imaginar. No se enciende la Cruz del Sur, ni el azul de la ola del mar, ni las manchas del cocuyo sin el cerebro de poeta. Sin mi cerebro nunca el universo se empequeñecería para hacerme creer que vivo, no a la intemperie, sino en una mansión privada. Sin mi cerebro jamás la fragancia de una rosa me evocaría el rostro de Chicha en aquel triste carnaval. Gracias a mi cerebro una insignificante vibración se transforma en sonido y el sonido en música; en color, y el color en pintura; en imagen dinámica, y la imagen dinámica en danza. Transformaciones. Metáforas. Y la estúpida inmensidad se llena con la belleza que yo le derramo y la belleza refluye hacia mí y me inunda con la violencia de una visión sobrenatural. Y canto a metafísicas en las que no puedo creer, canto a una libertad que la naturaleza no me consiente, y me canto a mí mismo. ¡Qué alegría, qué alegría, sentir que gracias a mi cerebro un cuento mío es un objeto nuevo, autónomo y gratuito, que yo le regalo a la realidad! Con mi cerebro juego a construir un mundo de cuentos dentro del mundo del lenguaje. A veces juego a destruir. Juego siempre. Juego con el cerebro. Es el mejor juguete en todo el universo.

De pronto reparé en que estaba hablando solo. Raj había desaparecido.

—¡Eh! ¿Dónde diablos se metió?

Hice rodar la esfera de cristal sobre el tablado de la vidriera y me retiré de la juguetería sin comprarle el juguete a mi sobrinito.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

CORNELIUS CASTORIADIS

LA CREACION DE LA DEMOCRACIA

Traducción de Cristina Sardoy

¿Cómo podemos orientarnos en la historia y la política? ¿Cómo juzgar y elegir? Parto de este interrogante político y me pregunto: ¿la democracia griega antigua presenta algún interés político para nosotros? En un sentido, Grecia es, obviamente, una presuposición de esta discusión. La interrogación razonada acerca de lo que es bueno y lo que es malo, de los principios en virtud de los cuales no es posible afirmar, más allá de las pamplinas y los prejuicios tradicionales, que una cosa es buena o mala, nació en Grecia.

Nuestro cuestionamiento político es, *ipso facto*, una continuación de la posición griega aun cuando, en más de un punto de vista importante, la hayamos superado y tratemos todavía de superarla.

Las discusiones modernas sobre Grecia se han visto contaminadas por dos preconceptos opuestos y simétricos —y, por ende, en cierto sentido equivalentes. El primero, y más a menudo encontrado desde hace cuatro o cinco siglos, consiste en presentar a Grecia como un modelo, un prototipo o un paradigma eternos[1]. (Y una de las modas actuales es exactamente su inversa: Grecia sería el antimodelo, el modelo negativo.) La segunda concepción, más reciente, se resume en una "sociologización" o una "etnologización" completas del estudio de Grecia: las diferencias entre los griegos, los nambikwara y los bamileke son puramente descriptas. De más está decir que no sólo no puede haber la más mínima diferencia de "valor humano", de "mérito" o de "dignidad" entre pueblos y culturas diferentes, sino que tampoco se puede oponer la más mínima objeción a la aplicación al mundo griego de los métodos —si los hubiere— aplicados a los arunta o a los babilonios.

Este segundo enfoque no contempla un punto ínfimo y al mismo tiempo decisivo. La interrogación razonada referida a las demás culturas y la reflexión acerca de ellas no empezó con los arunta ni con los babilonios. Y, de hecho, podría demostrarse que era una cosa imposible. Hasta Grecia, y fuera de la tradición grego-occidental, las sociedades son instituidas según el principio de un encierro estricto; nuestra visión del mundo es la única que tiene sentido y que es verdadera, los "otros" son extraños, inferiores, perversos, malos, desleales, etc. Como señalaba Hannah Arendt, la imparcialidad llegó al mundo con Homero[2], y esta imparcialidad no es simplemente "efectiva" sino que está relacionada con el conocimiento y la comprensión. El verdadero interés por los otros nació con los griegos y constituye otro aspecto de la mirada crítica e interrogadora que dirigían a sus propias instituciones. En otras palabras, se inscribe en el movimiento democrático y filosófico creado por los griegos.

El hecho de que el etnólogo, el historiador o el filósofo esté en posición de reflexionar acerca de sociedades diferentes de la suya o incluso acerca de su propia sociedad pasó a ser una posibilidad y una realidad solamente en el marco de esta tradición histórica particular: la grego-occidental. Y una de dos: o bien ninguna de estas actividades tiene un privilegio especial respecto de tal o cual otra (por ejemplo, la adivinación por medio del veneno entre los azandé) o bien aceptamos, postulamos, planteamos en principio una diferencia cualitativa entre nuestro enfoque teórico de las otras sociedades y los enfoques de los "salvajes" —y adjudicamos a esta diferencia un valor bien preciso, limitado, pero sólido y positivo[3]. Entonces puede comenzar una discusión filosófica. Solamente entonces, y no antes. Pues iniciar una discusión filosófica supone la afirmación previa de que pensar sin restricciones constituye la única manera de abordar los problemas y las tareas. Y ya que sabemos que esta actitud no es de ningún modo universal, sino absolutamente excepcional en la historia de las sociedades humanas[4], debemos preguntarnos cómo, en qué condiciones, por qué medios la sociedad humana se mostró capaz, en un caso particular, de quebrar el encierro gracias al cual, por regla general, existe.

En este sentido, si bien es equivalente describir y analizar a Grecia o a cualquier otra cultura tomada al azar, meditar y reflexionar sobre Grecia no lo es ni podría serlo. Pues, en este caso, reflexionamos y meditamos acerca de las condiciones sociales e históricas del pensamiento mismo

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

—al menos, tal como lo conocemos y lo practicamos. Debemos deshacernos de estas dos actitudes gemelas: o bien en el pasado habría habido una sociedad que constituye para nosotros el modelo inaccesible, o bien la historia sería fundamentalmente chata y no habría diferencias significativas entre culturas excepto las descriptivas. Grecia es el *locus* social-histórico donde fueron creadas la democracia y la filosofía y donde se hallan, por ende, nuestros propios orígenes. En la medida en que el sentido y el poder de esta creación no estén agotados —y estoy profundamente convencido de que no lo están— Grecia es para nosotros un *germen*: ni un "modelo", ni un espécimen entre otros, sino un germen.

Lo imaginario griego

El juzgar y el elegir, en un sentido radical, fueron creados en Grecia, y aparece allí uno de los sentidos de la creación griega de la política y de la filosofía. Por política, no entiendo las intrigas palaciegas, ni las luchas entre grupos sociales que defienden sus intereses o sus posiciones (cosas que existieron en otras partes), sino una actividad colectiva cuyo objeto es la institución de la sociedad como tal. Es en Grecia donde encontramos el primer ejemplo de una sociedad que delibera explícitamente respecto de sus leyes y que cambia dichas leyes[5]. En otras partes, las leyes son heredadas de los antepasados, o dadas por los dioses, cuando no por el Unico Dios Verdadero; pero no son establecidas, o sea creadas por hombres luego de una confrontación y de una discusión colectivas sobre las leyes buenas y malas. Esta posición lleva a la pregunta que tiene sus orígenes también en Grecia: ya no solamente "*¿esta ley* es buena o mala" sino qué significa, para una ley, ser buena o mala —en otras palabras—, que es la justicia? Y está inmediatamente relacionada con la creación de la filosofía. Así como en la actividad política griega la institución existente de la sociedad se ve por primera vez cuestionada y modificada, Grecia es la primera sociedad que se interrogó explícitamente sobre la representación colectiva instituida del mundo —es decir—, que se dedicó a la filosofía. Y, así como en Grecia la actividad política desemboca rápidamente en la pregunta "¿qué es la justicia en general?", y no simplemente: ¿ésta ley particular es buena o mala, justa o injusta?, la interrogación filosófica desemboca rápidamente en la pregunta: ¿qué es la verdad? y no ya solamente: ¿es verdadera tal o cual representación del mundo? Y estas dos preguntas son preguntas auténticas —o sea— preguntas que deben permanecer abiertas para siempre.

La creación de la democracia y la filosofía, y su vínculo, encuentra una precondición esencial en la visión griega del mundo y de la vida humana, en el núcleo de lo imaginario griego. Tal vez la mejor manera de sacarlo a la luz sea referirse a las tres preguntas mediante las cuales Kant resumió los intereses del hombre. En cuanto a las dos primeras (¿qué puedo saber, qué debo hacer?) la interminable discusión comienza en Grecia, pero no hay una "respuesta griega". Pero para la tercera pregunta (¿qué me está permitido esperar?) hay una respuesta griega clara y precisa, y es un: *nada*, sonoro y contundente. Y, obviamente, esta respuesta es la acertada. Aquí la esperanza no es tomada en su sentido cotidiano y trivial —la esperanza de que el sol brille mañana, o que los niños nazcan vivos—. La esperanza en que piensa Kant es la esperanza de la tradición cristiana o religiosa, la esperanza que corresponde a ese deseo y a esa ilusión centrales del hombre de que debe haber alguna correspondencia fundamental, alguna consonancia, alguna *adequatio* entre nuestros deseos y nuestras decisiones y el mundo, la naturaleza del ser. La esperanza es esa suposición ontológica, cosmológica y ética según la cual el mundo no es simplemente algo que se encuentra allí afuera, sino un cosmos en el sentido propio y arcaico, un orden total que nos incluye a nosotros, a nuestras aspiraciones y esfuerzos como sus elementos centrales y orgánicos. Traducida a términos filosóficos, esta hipótesis implica: el ser es fundamentalmente bueno. Como todos saben, Platón fue el primero que se atrevió a proclamar esta monstruosidad filosófica, luego de finalizado el período clásico. Y esta monstruosidad siguió siendo el dogma fundamental de la filosofía teológica, en Kant por supuesto, y también en Marx. Pero el punto de vista griego está expresado en el mito de Pandora, tal como lo relata Hesíodo: la esperanza está encerrada para siempre en la caja de Pandora. En la religión griega preclásica y clásica, no existe la esperanza de vida después de la muerte, o, si hay alguna, es peor aún que la peor vida que se puede tener en la tierra (esa es la revelación de Aquiles a Odiseo en el país de los muertos). Al no tener nada que esperar de una vida después de la muerte, ni de un Dios solícito y benévolo, el hombre se encuentra libre para actuar y pensar en *este* mundo.

Todo esto está profundamente ligado a la idea griega fundamental del *caos*. Para Hesíodo, en el principio existía el *caos*. En sentido propio y en el sentido primero, caos, en griego, significa vacío, nada. El mundo emerge del vacío más total. Pero, ya en Hesíodo, el universo es también caos en el sentido de que no está perfectamente ordenado, o sea que no está sometido a leyes llenas de sentido. En el comienzo reinaba el desorden más completo y luego fue creado el orden, el *cosmos*. Pero en las "raíces" del universo, más allá del paisaje familiar, el caos sigue reinando. Y el orden del mundo no tiene "sentido" para el hombre: dicta la necesidad ciega del génesis y el nacimiento, por un lado y por el otro, de la corrupción y la catástrofe —de la muerte de las formas—. En Anazimandro —el primer filósofo acerca del cual tenemos testimonios dignos de fe— el "elemento" del ser es el *apeiron*, lo indeterminado, lo indefinido, otra manera de pensar el caos; y la forma, la existencia particular y determinada de los diversos seres, en la *adikia* —la injusticia a la que también podemos llamar *hubris*—. Por eso los seres particulares deben hacerse justicia mutuamente y reparar sin injusticia a través de su descomposición y su desaparición[5]. Existe una relación estrecha, aunque implícita, entre estos dos pares de oposición: *caos/cosmos* y *hubris/dikē*. En un sentido, el segundo no es más que una transposición del primero al ámbito humano.

Esta visión condiciona, por así decirlo, la creación de la filosofía. La filosofía, tal como la crearon y practicaron los griegos, es posible porque el universo no está totalmente ordenado. Si lo estuviera, no habría filosofía sino solamente un sistema de saber único y definitivo. Y si el mundo fuera un caos liso y llano, no habría ninguna posibilidad de pensar. Pero también condiciona la creación de la polí-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

tica. Si el universo humano estuviera perfectamente ordenado, ya sea desde el exterior o por su "actividad espontánea" ("pero invisible", etc.), si las leyes humanas fueran dictadas por Dios o la naturaleza, o incluso por la "naturaleza de la sociedad" o por las "leyes de la historia", no habría entonces lugar para el pensamiento político, ni campo abierto a la acción política, y sería absurdo interrogarse acerca de lo que es una buena ley o la naturaleza de la justicia (cf. Hayek). Asimismo, si los seres humanos no pudieran crear algún orden por sí mismos estableciendo leyes, no habría ninguna posibilidad de acción política, instituyente. Y si fuera posible un conocimiento cierto y total *(episteme)* del ámbito humano, la política terminaría inmediatamente, y la democracia sería al mismo tiempo imposible y absurda, pues la democracia supone que todos los ciudadanos tienen la posibilidad de alcanzar una *doxa* correcta *y* que nadie posee un *episteme* de las cosas políticas.

Considero que es importante insistir en estos vínculos porque las dificultades que enfrenta el pensamiento político moderno dependen, en gran medida, de la influencia dominante y persistente de la filosofía teológica (o sea platónica). De Platón hasta el liberalismo moderno y el marxismo, la filosofía política se vio contaminada con el postulado operatorio que pretende que haya un orden total y "racional" (y por ende lleno de sentido) del mundo y su ineluctable corolario. Existe un orden de los asuntos humanos relacionado con este orden del mundo —lo que podríamos llamar ontología unitaria—. Este postulado sirve para ocultar el hecho fundamental de que la historia es creación —hecho sin el cual no podría haber un planteo auténtico del juicio y la elección, ni "objetiva" ni "subjetivamente"—. Al mismo tiempo, disimula o descarta en realidad la cuestión de la responsabilidad. La ontología universal, cualquiera sea su máscara, está esencialmente ligada a la heteronimia. Y en Grecia, el surgimiento de la autonomía fue tributario de una visión no unitaria del mundo, expresada desde los comienzos en los "mitos" griegos.

Cuando se estudia a Grecia, y más especialmente las instituciones políticas griegas, la mentalidad "modelo/antimodelo" tiene una consecuencia curiosa pero inevitable: dichas instituciones son consideradas, por así decirlo, de "manera estática", como si se tratara de *una sola* "constitución" con sus diversos "artículos" establecidos de una vez por todas, que podrían (y deberían) "juzgarse" o "evaluarse" como tales. Es un enfoque para personas que buscan recetas —cuyo número, en verdad, no parece estar en vías de disminución. Pero la esencia de lo que importa en la vida política de la Grecia antigua —el *germen*— es, naturalmente, el *proceso histórico instituyente*: la actividad y la lucha que se desarrollan en torno del cambio de las instituciones, la auto-institución explícita (aun cuando sea parcial) de la *polis* como proceso permanente. Este proceso se extiende durante casi cuatro siglos. La elección anual de los *thesmothetai* en Atenas se remonta al 683-682, y probablemente en la misma época los ciudadanos de Esparta (nueve mil de ellos) se establecieron como *homoioi* ("semejantes", o sea iguales) y se afirmó allí el reinado del *nomos* (ley). Y el desarrollo de la democracia en Atenas continúa hasta una fecha avanzada del siglo IV. Los *poleis*, y en todo caso Atenas, sobre la cual nuestra información es menos deficitaria, no cesan de cuestionar su institución; el *demos* sigue modificando las reglas en el marco de las cuales vive. Obviamente, todo esto es indisociable del ritmo vertiginoso de la creación durante este período, y es así en todos los ámbitos, más allá del campo estrictamente político.

Este movimiento es un movimiento de auto-institución explícita. El significado capital de la auto-institución explícita es la autonomía: nosotros establecemos nuestras propias leyes. De todas las preguntas que plantea este movimiento, mencionaré brevemente tres: ¿"quién" es el "sujeto" de esta autonomía?, ¿cuáles son los límites de su acción? y ¿cuál es el "objeto" de la auto-institución autónoma?[6]

El cuerpo político

La comunidad de los ciudadanos —el *demos*— proclama que es absolutamente soberana *(autónomos, autodikos, autoteles:* se rige por sus propias leyes, tiene su jurisdicción independiente, y se gobierna a sí misma, para citar las palabras de Tucidides). También afirma la igualdad política (la distribución igual de la actividad y el poder) de todos los hombres libres. Es la autoposición, la autodefinición del cuerpo político que contiene —y *siempre* contendrá— un elemento de arbitrariedad. *Quien* establece la *Grundnorm*, en la terminología de Kelsen, la norma que rige la posición de las normas, es un *hecho*. Para los griegos, ese "quien" es el cuerpo de ciudadanos va-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

rones, libres y adultos (lo que significa, en principio, hombres nacidos de ciudadanos, si bien la naturalización fue conocida y practicada). La exclusión de las mujeres, los extranjeros y los esclavos de la ciudadanía constituye por cierto una limitación que nos resulta inaceptable. En la práctica, dicha limitación nunca fue levantada en la Grecia antigua (en el nivel de las ideas, las cosas son menos simples, pero no abordaré aquí ese aspecto de la cuestión). Pero, si por un momento nos dejamos arrastrar al juego estúpido de los "méritos comparados", recordemos que la esclavitud sobrevivió en Estados Unidos hasta 1965 y en Brasil hasta fines del siglo XIX; que en la mayoría de los países "democráticos", el derecho de votar fue concedido a las mujeres sólo al terminar la Segunda Guerra Mundial, que hasta hoy ningún país reconoce el derecho de votar a los extranjeros, y que, en la gran mayoría de los casos, la naturalización de extranjeros residentes dista mucho de ser automática (un sexto de la población residente de la muy "democrática" Suiza está formada por *metoikoi*).

La igualdad de los ciudadanos es naturalmente una igualdad con respecto a la ley *(isonomia)*, pero esencialmente es mucho más que eso. No se reduce al otorgamiento de "derechos" iguales pasivos sino que está constituida por la *participación* general activa en los asuntos públicos. Dicha participación no queda librada al azar: por el contrario, es activamente alentada por normas formales así como por el *ethos* de la *polis*. Según el derecho ateniense, un ciudadano que se negaba a tomar partida en las luchas civiles que sacudían a la ciudad se convertía en *atimos* —o sea que perdía sus derechos políticos[7].

La participación se materializa en la *ecclesia*, la Asamblea del pueblo que es el cuerpo soberano actuante. En ella todos los ciudadanos tienen derecho a tomar la palabra *(isegoria)*, todos sus votos tienen igual gravitación *(isopsephia)*, y sobre todos se impone la obligación moral de hablar con toda franqueza *(parrhesia)*. Pero la participación también se materializa en los tribunales donde no hay jueces profesionales; la casi totalidad de las cortes son formadas por jurados, y sus miembros son sorteados.

La *ecclesia*, asistida por la *boulé* (Consejo), legisla y gobierna. Eso es la *democracia directa*. Tres aspectos de esta democracia merecen un comentario más amplio.

a) *El pueblo por oposición a los "representantes"*. En la historia moderna, cada vez que una comunidad política entró en un proceso de autoconstitución y de autoactividad radicales, la democracia directa fue redescubierta o revalorizada: concejos comunales *(town meetings)* durante la Revolución norteamericana, *secciones* durante la Revolución francesa, Comuna de París, consejos obreros o soviets en su forma inicial. Hannah Arendt insistió repetidas veces en la importancia de dichas formas. En todos estos casos, el cuerpo soberano es la totalidad de las personas involucradas; cada vez que es inevitable una delegación, los delegados no son simplemente elegidos sino que pueden ser revocados en cualquier momento. No olvidemos que la gran filosofía política clásica desconocía la noción (mistificadora) de "representación". Tanto para Heródoto como para Aristóteles, la democracia es el poder de *demos*, poder que no sufre ninguna limitación en materia de legislación, y la designación de los magistrados (¡*no* de los representantes!) por sorteo o por rotación. Muchas se obstinan en repetir actualmente que la constitución preferida de Aristóteles, lo que él llama *politeia*, es una mezcla de democracia y aristocracia —pero se olvidan de agregar que para Aristóteles el elemento "aristocrático" de esta *politeia* está ligado al hecho de que los magistrados son *elegidos* ya que, en varias ocasiones, define claramente la elección como un principio aristocrático. Esto no era menos claro para Montesquieu y para Rousseau. Fue Rousseau, y no Marx ni Lenin, quien escribió que los ingleses se sienten libres porque eligen su Parlamento, pero que en realidad sólo son libres un día cada cinco años. Y cuando Rousseau explica que la democracia es un régimen demasiado perfecto para los hombres, que sólo se adapta a un pueblo de dioses, entiende por democracia la identidad del soberano y del *príncipe* —es decir la ausencia de *magistrados*. Los liberales modernos serios —en oposición a los "filósofos políticos" contemporáneos— no ignoraban nada de todo esto. Benjamin Constant no alabó las elecciones ni la "representación" como tales; defendió en ellas males menores, con la idea de que la democracia era imposible en los países modernos debido a sus dimensiones y porque la gente se desinteresaría de los asuntos públicos. Cualquier sea el valor de estos argumentos, se fundan en el reconocimiento explícito del hecho que la representación es un principio ajeno a la democracia. Y esto no resiste ninguna discusión. A partir del momento en que hay "representantes" permanentes, la autoridad, la actividad y la iniciativa política son quitadas al cuerpo restringido de los "representantes" —que las utilizan con objeto de consolidar su posición y crear las condiciones susceptibles de influir, de muchas maneras, sobre el resultado de las siguientes "elecciones".

b) *El pueblo por oposoción a los "expertos"*. La concepción griega de los "expertos" está relacionada con el principio de la democracia directa. Las decisiones relativas a la legislación, pero también a los asuntos políticos importantes —los asuntos de *gobierno*— son tomadas por la *ecclesia*, luego de oír a varios oradores y, entre otros, llegado el caso, a quienes pretenden poseer un saber específico referido a los asuntos discutidos. No hay ni podría haber "especialistas" en asuntos políticos. La idoneidad política —o la "sabiduría" política— pertenece a la comunidad política, pues la idoneidad, la *techné* en sentido estricto, siempre está ligada a una actividad "técnica" específica, y es naturalmente reconocida en su propio ámbito. Así —explica Platón en el *Protágoras*— los atenienses pedirán consejo a los técnicos cuando se trate de construir bien paredes o barcos, pero escucharán a cualquiera en materia de política. (Las jurisdicciones populares representan la misma idea en el campo de la justicia.) La guerra es sin duda un campo específico —que supone una *techné*: de ahí que los jefes de la guerra, los *strategoi*, sean elegidos, del mismo modo que los técnicos a los que la *polis* encarga, en otros campos, una tarea particular. En suma, Atenas fue por lo tanto una *politeia* en el sentido aristotélico, ya que algunos magistrados (muy importantes) eran elegidos.

La *elección* de los expertos pone en juego un segundo principio, central en la concepción griega, y claramente formulado y aceptado no sólo por Aristóteles, sino también por el enemigo jurado de la democracia, Platón, pese a sus implicancias sólidamente democráticas. El buen juez del especialista no es otro especialista, sino el *usuario:* el

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

guerrero (y no el herrero) para la espada, el jinete (y no el talabartero) para la montura. Y naturalmente, para todas las cuestiones públicas (comunes), el usuario y, por ende, el mejor juez no es otro que la *polis*. Considerando los resultados —la Acrópolis, o las tragedias consagradas— nos inclinamos a pensar que el juicio de este usuario era más bien sano.

Nunca se insistirá demasiado en el contraste entre esta concepción y la visión moderna. La idea dominante según la cual los expertos no pueden ser juzgados más que por otros expertos es una de las condiciones de la expansión y de la creciente irresponsabilidad de los aparatos jerárquico-burocráticos modernos. La idea dominante en el sentido de que existen "expertos" en política, es decir especialistas en lo universal y técnicos de la totalidad, se burla de la idea misma de democracia: el poder de los hombres políticos se justifica mediante la "idoneidad" que sólo ellos poseerían —y el pueblo, inexperto por definición, es convocado periódicamente a dar su opinión respecto de dichos "expertos". Dada la vacuidad de la noción de una especialización en lo universal, esta idea encierra también los gérmenes del divorcio creciente entre la aptitud para subir a la cima del poder y la aptitud para gobernar —divorcio cada vez más flagrante en las sociedades occidentales.

c) *La comunidad por oposición al "Estado"*. La *polis* griega *no es* un "Estado" en el sentido moderno. La palabra misma "Estado" no existe en griego antiguo (es significativo que los griegos modernos hayan debido inventar una palabra, y que hayan recurrido al antiguo *kratos*, que quiere decir pura fuerza). *Politeia* (en el título del libro de Platón, por ejemplo) no significa *der Staat* como en la traducción alemana clásica (el *respublica* latino es menos *sinnwidrig*), sino que designa al mismo tiempo la institución/constitución política y la manera en que el pueblo se ocupa de los asuntos comunes. El hecho de que haya quien se obstine en traducir el título del tratado de Aristóteles, *Athenaion Politeia*, por "La Constitución de Atenas" avergüenza a la filología moderna: es un error lingüístico flagrante y a la vez un signo inexplicable de ignorancia o de incomprensión por parte de hombres muy eruditos. Aristóteles escribió *La Constitución de los atenienses*. Tucidides es perfectamente explícito al respecto: *Andres gar polis*, "pues la *polis* son los hombres". Antes de la batalla de Salamina, cuando tuvo que recurrir a un argumento extremo para imponer su táctica, Temístocles amenazó a los otros jefes aliados: los atenienses se irían con sus familias y su flota para fundar una nueva ciudad al oeste, y lo harían aunque para los atenienses —más que para los demás griegos— su tierra era sagrada y se sentían orgullosos de proclamar que eran autóctonos.

La idea de un "Estado", o sea de una institución diferenciada y separada del cuerpo de ciudadanos, habría sido incomprensible para un griego. Sin duda, la comunidad política existe a un nivel que no se confunde con la realidad concreta, "empírica" de tantos miles de personas reunidas en un lugar determinado tal o cual día. La comunidad política de los atenienses, la *polis*, tiene una existencia propia: por ejemplo, los tratados son respetados independientemente de su antigüedad, se acepta la responsabilidad por los actos pasados, etc. Pero la distinción no se hace entre un "Estado" y una "población"; opone el cuerpo constituido permanente: la "persona jurídica" de los atenienses perennes e impersonales, por un lado, y los atenienses que viven y respiran por el otro.

Ni "Estado" ni "Aparato estatal". Naturalmente, en Atenas existe un mecanismo técnico-administrativo (muy importante en los siglos V y IV), pero no asume ninguna función política. Es significativo que esta administración esté compuesta por esclavos, hasta en sus escalafones más altos (policía, conservación de los archivos públicos, finanzas públicas; quizás Donald Regan y sin ninguna duda Paul Volcker habrían sido esclavos en Atenas). Dichos esclavos eran supervisados por ciudadanos magistrados generalmente sorteados. La "burocracia permanente", que cumple tareas de *ejecución* en el sentido más estricto de este término, es dejada en manos de esclavos (y, para prolongar el pensamiento de Aristóteles, podría ser suprimida cuando las máquinas...).

En la mayoría de los casos, la designación de los magistrados por sorteo o rotación garantiza la participación de un gran número de ciudadanos en funciones oficiales —y les permite conocerlas. El hecho de que la *ecclesia* decida acerca de todas las cuestiones *gubernamentales* de importancia asegura el control del cuerpo político sobre los magistrados electos, así como la posibilidad de una revocación de estos últimos en cualquier momento: la condena, en un procedimiento judicial, trae aparejada, *inter alia*, el retiro del cargo de magistrado. Naturalmente, todos los magistrados son responsables de su gestión y deben rendir cuentas (*euthunê*); durante el período clásico lo hacen ante la *boulê*.

La sociedad civil

En cierto sentido, la unidad y la existencia misma del cuerpo político son "prepolíticas" —por lo menos en la medida en que se trata de esta auto-institución política explícita. La comunidad empieza, por así decirlo, a "recibirse" de su propio pasado, con todo lo que dicho pasado acarrea. (Esto corresponde, por un lado, a lo que los modernos han llamado la cuestión de la "sociedad civil" contra el "Estado".) Algunos elementos de esta evidencia pueden carecer de interés políticamente, o ser intransferibles. Pero *de jure*, la "sociedad civil" es en sí misma un objeto de acción política instituyente. Algunos aspectos de la reforma de Clístenes en Atenas (506 a. J.C.) la ilustran de manera asombrosa. La división tradicional de la población en tribus es reemplazada por una nueva división que tiene dos objetos esenciales. En primer lugar, se modifica la cantidad misma de las tribus. Las cuatro *phulai* tradicionales (jónicas) pasan a ser diez, y cada una de ellas es subdividida en tres *trittues* que tienen una participación igual en la totalidad de las magistraturas por rotación (lo que implica, de hecho, la creación de un nuevo año y un nuevo calendario "políticos"). En segundo lugar, cada tribu está formada, de manera equilibrada, por demos agrarios, marítimos y urbanos. Las tribus —cuya "sede" se encuentra de ahí en más en la ciudad de Atenas— pasan a ser neutrales en cuanto a las particularidades territoriales o profesionales. Son, claramente, unidades políticas.

Asistimos aquí a la creación de un espacio social propiamente político, creación que se basa en elementos sociales (económicos) y geográficos sin ser no obstante *determinada* por ellos. No hay ninguna fantasía de "homoge-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

neidad'' en este caso: la articulación del cuerpo de ciudadanos, creada así desde una perspectiva política, se sobreimpone a las articulaciones ''prepolíticas'' sin aplastarlas. Esta articulación obedece a imperativos estrictamente políticos: la igualdad en la distribución del poder por un lado y por el otro la unidad del cuerpo político (por oposición a los ''intereses particulares'').

Una de las disposiciones atenienses más asombrosas pone en evidencia el mismo espíritu (Aristóteles, *Política,* 1330 a 20): cuando la *ecclesia* delibera acerca de cuestiones que suponen la posibilidad de un conflicto (de una guerra) con una *polis* vecina, los ciudadanos que viven en la cercanía de las fronteras no tienen derecho a participar del voto. Pues no podrían votar sin que sus intereses particulares dominaran sus motivos —en tanto que la decisión debe ser adoptada en virtud de consideraciones generales.

Esto revela nuevamente una concepción de la política diametralmente opuesta a la mentalidad moderna de defensa y afirmación de los ''intereses''. Los intereses deben, en la medida de lo posible, ser mantenidos a distancia en

el momento de convenir decisiones políticas. (Imaginemos la siguiente disposición en la Constitución de Estados Unidos: ''Cada vez que sea necesario decidir cuestiones atinentes a la agricultura, los senadores y los representantes de los estados en que predomina la agricultura no podrán participar en la votación.'')

Llegados a este punto, podemos comentar la ambigüedad de la posición de Hannah Arendt referida a lo que llamaba ''lo social''. Ella vio, con razón, que la política es aniquilada cuando se convierte en una máscara para la defensa y la afirmación de los ''intereses''. Pues entonces el espacio político se halla desesperadamente fragmentado. Pero *si* la sociedad está, en realidad, profundamente dividida en función de ''intereses'' contradictorios —como lo está en la actualidad—, la insistencia en la autonomía de lo político se vuelve gratuita. La respuesta no consiste entonces en hacer abstracción de lo ''social'' sino en cambiarlo, de manera tal que el conflicto de intereses ''sociales'' (o sea económicos) deje de ser el factor dominante de la formación de las actitudes políticas. A falta de una acción en este sentido, el resultado será la situación que es actualmente la de las sociedades occidentales: la descomposición del cuerpo político, y su fragmentación en grupos de presión, en *lobbies.* En este caso, dado que la ''suma algebraica'' de intereses contradictorios muy frecuentemente es igual a cero, resultará de ello un estado de impotencia política y de deriva sin objeto, como el que observamos en este momento.

La unidad del cuerpo político debe ser preservada, incluso, de las formas extremas del conflicto *político:* ése es, en mi opinión, el significado de la ley ateniense sobre el ostracismo (contrariamente a la interpretación corriente que ve en ella una precaución contra los tiranos en ciernes). No hay que dejar que la comunidad estalle debido a las divisiones y los antagonismos políticos; por eso uno de los dos jefes rivales debe soportar un exilio temporario.

Espacio y tiempo públicos

La participación general en la política implica la creación, por vez primera en la historia, de un *espacio público.* El acento que Hannah Arendt puso en este espacio, la elucidación que ella dio de su significado, forman una de las contribuciones más importantes a la inteligencia de la creación institucional griega. Por consiguiente, me limitaré a algunos puntos suplementarios. El surgimiento de un espacio público significa que se crea un ámbito público que ''pertenece a todos'' (*ta koina*)[2]. Lo ''público'' deja de ser un asunto ''*privado*'' —del rey, de los sacerdotes, de la burocracia, de los políticos, de los especialistas, etc. Las decisiones referidas a los asuntos comunes deben ser adoptadas por la comunidad.

Pero la esencia del espacio público no se remite únicamente a las ''decisiones finales''; si así fuera, dicho espacio sería más o menos vacío. Remite también a los presupuestos de las decisiones, a todo lo que lleva a ellas. Todo lo que importa debe aparecer en el escenario público. Hallamos la materialización efectiva de esto en la *presentación* de la ley, por ejemplo: las leyes son grabadas en mármol y expuestas en público para que todos puedan verlas. Pero, y esto es mucho más importante, esta regla se materializa asimismo en la palabra de los individuos que se hablan libremente de política, y de todo lo que puede interesarles, en el *agora,* antes de deliberar en la *ecclesia.* Para comprender el cambio histórico extraordinario que esto supone basta comparar esta situación con la situación ''asiática'' típica.

Esto equivale a la creación de la posibilidad —y de la realidad— de la libertad de palabra, de pensamiento, de análisis y de cuestionamiento sin límites. Y esta creación establece el *logos* como circulación de la palabra y el pensamiento en el seno de la comunidad. Es paralela a los dos rasgos fundamentales del ciudadano ya mencionados: la *isegoria,* derecho legal para todos de hablar con toda franqueza, y la *parrhêsia,* el compromiso asumido por todos de hablar realmente con toda libertad cuando se trata de asuntos públicos.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

Es importante insistir aquí en la distinción entre lo "formal" y lo "real". La existencia de un espacio público no es una simple cuestión de disposiciones jurídicas que garantizan a todos la misma libertad de expresión, etc. Estas cláusulas nunca son más que un requisito de la existencia de un espacio público. Lo esencial está en otra parte: ¿qué va a hacer la población con esos derechos? Los rasgos determinantes a este respecto son el valor, la responsabilidad y la vergüenza (*aidos, aishunē*). A falta de esto, el "espacio público" se convierte simplemente en un espacio para la propaganda, la mistificación y la pornografía —como ocurre cada vez más en la actualidad. No hay disposiciones jurídicas que puedan contrarrestar esta evolución —o engendran males peores que aquellos que pretenden curar. Solamente la educación (*paideia*) de los ciudadanos como tales puede dar un contenido verdadero y auténtico al "espacio público". Pero esta *paideia* no es principalmente una cuestión de libros y créditos para las escuelas. Es en primer lugar y ante todo la toma de conciencia del hecho que la *polis* es también cada uno de nosotros, y que su destino depende también de nuestra reflexión, de nuestro comportamiento y de nuestras decisiones; en otras palabras, es participación en la vida política.

La creación de un *tiempo público* reviste no menos importancia que la creación de un espacio público. Por tiempo público no quiero indicar la institución de un calendario, de un tiempo "social", de un sistema de referencias temporales sociales —cosa que, naturalmente, existe en todas partes—, sino el surgimiento de una dimensión en la cual la comunidad pueda inspeccionar su propio pasado como resultado de sus propias acciones y en la cual se abra un porvenir indeterminado como campo de sus actividades. Tal es el sentido de la creación de la historiagrafía en Grecia. Es sorprendente que, estrictamente hablando, la historiografía sólo haya existido en dos períodos de la historia de la humanidad: en la Grecia antigua y en la Europa moderna —es decir, en dos sociedades en las que se desarrolló un movimiento de cuestonamiento de las instituciones existentes. Las demás sociedades no conocen sino el reinado incuestionado de las tradición y/o la simple "consignación de los hechos por escrito" a cargo de los sacerdotes o los cronistas de los reyes. Herodoto, en cambio, declara que las tradiciones de los griegos no son dignas de crédito. La vacilación de la tradición y la búsqueda crítica de las "causas verdaderas" naturalmente corren parejas. Y este conocimiento del pasado está abierto a todos: dicen que Herodoto leía sus *Historias* a los griegos reunidos en ocasión de los Juegos olímpicos (*se non e vero e ben trovato*). Y la Oración fúnebre de Pericles contiene un vuelo por encima de la historia de los atenienses desde el punto de vista del espíritu de las actitivades de las sucesivas generaciones —vuelo que llega hasta el tiempo presente y que indica claramente nuevas tareas a realizar en el futuro.

¿Cuáles son los límites de la acción política —los límites de la autonomía? Si la ley es dada por Dios, o si hay un "fundamento" filosófico o científico de verdades políticas substantivas (haciendo las veces de "principio" último la Naturaleza, la Razón o la Historia) entonces existe para la sociedad una norma extra-social. Tenemos una norma de la norma, una ley de la ley, un criterio en base al cual se hace posible discutir y decidir respecto del carácter justo o injusto, apropiado o no, de una ley particular (o del estado de cosas). Este criterio es dado de una vez para siempre y, *ex hypothesi,* no depende en absoluto de la acción humana.

A partir del momento en que se reconoce que no existe semejante base —ya sea porque hay una separación entre la religión y la política como ocurre, imperfectamente, en el caso de las sociedades modernas, ya sea porque, como en Grecia, la religión es mantenida rigurosamente aparte de las actividades políticas —y que tampoco hay "ciencia" ni *episteme,* ni *technē* en materia política, la pregunta: ¿qué es una ley justa? ¿qué es la justicia?— ¿cuál es "la buena" institución de la sociedad? se convierte en una auténtica pregunta (o sea, una pregunta sin fin).

La autonomía sólo es posible si la sociedad se reconoce como la fuente de sus normas. Como consecuencia de ello, la sociedad no puede eludir esta pregunta: ¿por qué una norma y no tal o cual otro? En otras palabras, no puede evitar la pregunta de la justicia (respondiendo, por ejemplo, que la justicia es la voluntad de Dios, o la voluntad del zar, o el reflejo de las relaciones de producción). Tampoco puede escabullirse ante la pregunta respecto de los *límites* a sus acciones. En una democracia, el pueblo *puede* hacer cualquier cosa —y debe saber que *no debe* hacer cualquier cosa. La democracia es el régimen de la autolimitación; por lo tanto, también es el régimen del riesgo histórico —otra forma de decir que es el régimen de libertad— y un régimen trágico. El destino de la democracia ateniense lo ilustra. La caída de Atenas —su derrota en la guerra del Peloponeso— fue el resultado de la *hubris* de los atenienses. Pero la *hubris* no supone simplemente la libertad; supone también la ausencia de normas fijas, la imprecisión fundamental de las referencias últimas de nuestras acciones. (El pecado cristiano es, naturalmente, un concepto de heteronimia). La transgresión de la ley no es *hubris,* es un delito definido y limitado. La *hubris* existe cuando la autolimitación es la única "norma" cuando se transgreden límites que no estaban definidos en ninguna parte.

La cuestión referida a la actividad auto-instituyente de una comunidad se despliega en dos momentos. ¿Existe un criterio intrínseco de la ley y para la ley? ¿Se puede garantizar efectivamente que dicho criterio, cualquiera sea su definición, nunca será transgredido?

En el nivel más fundamental, la respuesta a estos dos interrogantes es un *no* categórico. No hay una norma de la norma que no sea en sí misma una creación histórica. Y no hay ninguna manera de eliminar los riesgos de una *hubris* colectiva. Nadie puede proteger a la humanidad de la locura o el suicidio.

Los tiempos modernos creyeron —pretendieron— haber descubierto la respuesta a estas dos preguntas amalgamándolas en una sola. Dicha respuesta sería la "Constitución" concebida como una carta fundamental que incorpora las normas de las normas y define cláusulas especiales estrictas en cuanto a su revisión. No hace falta recordar que esta "respuesta" no tiene asidero, ni lógicamente ni en los hechos, que la historia moderna, desde hace ya dos siglos, se ha burlado de todas las maneras imaginables de esta idea de una "Constitución" o que la "democracia" más antigua del mundo liberal occidental, Gran Bretaña, no tiene "Constitución". Basta subrayar la falta de profundidad y la duplicidad del pensamiento moderno a este res-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

pecto —como se manifiestan en el ámbito de las relaciones internacionales al igual que en el caso de cambios de regímenes políticos. A nivel internacional, pese a la retórica de los profesores de "derecho público internacional", en realidad no hay un derecho sino una "ley del más fuerte"; dicho de otro modo, existe una "ley" en tanto las cosas no tengan demasiada importancia —en tanto no se tenga realmente necesidad de una ley. Y la "ley del más fuerte" vale también para la implantación de un nuevo "orden legal" en un país: "Una revolución victoriosa crea derecho" —enseñan la casi totalidad de los profesores de derecho internacional público, y todos los países siguen esta máxima en la realidad de los hechos. (Esta "revolución" no tiene que ser, y generalmente no es, una revolución propiamente dicha: la mayoría de las veces, no es más que un *putsch* logrado.) Y, en la experiencia de la historia europea de los últimos sesenta años, la legislación introducida por regímenes "ilegales", cuando no "monstruosos", siempre se mantuvo, en lo esencial, después de su caída.

En este caso, la verdad es muy simple: frente a un movimiento histórico que dispone de la *fuerza* —ya sea que movilice activamente a una amplia mayoría o que se apoye en una minoría fanática y despiadada frente a una población pasiva o indiferente, cuando la fuerza bruta no está simplemente concentrada en manos de un puñado de coroneles— las disposiciones jurídicas no sirven para nada. Si bien podemos estar razonablemente seguros de que es en extremo improbable que mañana se restablezca la esclavitud en Estados Unidos o en algún país europeo, el carácter "razonable" de nuestra previsión no se funda en las leyes existentes o en las constituciones (pues entonces seríamos lisa y llanamente idiotas), sino en un juicio relativo a la reacción de una inmensa mayoría de la población ante semejante tentativa.

El problema de la autolimitación

En la práctica (y la idea), la distinción entre la "constitución" y la "ley" no existe. La distinción ateniense entre las leyes y los decretos de la *ecclesia* (*psephismata*) ni siquiera presentaba el carácter formal y, por otra parte, desapareció en el transcurso del siglo IV. Pero el problema de la autolimitación fue abordado de diferente manera (y, creo, con mayor profundidad). Me detendré solamente en dos instituciones relacionadas con esta cuestión.

La primera es un procedimiento aparentemente extraño conocido bajo el nombre de *graphé paranomon* (acusación de ilegalidad)[8]. He aquí una rápida descripción del mismo. Supongamos que usted hizo una propuesta a la *ecclesia* que fue adoptada. Luego de esto, otro ciudadano puede llevarlo ante la justicia acusándolo de haber incitado al pueblo a votar una ley ilegal. O bien lo sobreseen o bien lo condenan —en cuyo caso la ley es anulada. Así, usted tiene derecho a proponer absolutamente todo lo que quiera —pero debe pensar atentamente antes de hacer una propuesta sobre la base de un movimiento del ánimo popular, y de hacerla aprobar por una escasa mayoría. Pues la eventual acusación sería juzgada por un jurado popular de dimensiones considerables (quinientos uno, a veces mil uno o hasta mil quinientos ciudadanos que sesionan en calidad de jueces) designado por sorteo. Así el *demos* apelaba al *demos* contra sí mismo: se apelaba contra una decisión adoptada por el cuerpo de ciudadanos en su totalidad (o su parte presente en el momento de adoptar la propuesta) y ante un amplio muestrario, seleccionado al azar, del mismo cuerpo que sesionaba una vez aplacadas las pasiones, que pesaba nuevamente los argumentos contradictorios y juzgaba la cuestión con un relativo distanciamiento. Dado que el pueblo era la fuente de la ley, el "control de constitucionalidad" no podía ser confiado a profesionales —de todos modos la idea le habría parecido ridícula a un griego— sino al pueblo mismo que actuaba según modalidades diferentes. El pueblo dicta la ley; el pueblo puede equivocarse; el pueblo puede corregirse. Este constituye un magnífico ejemplo de una institución eficaz de autolimitación.

Otra institución de autolimitación es la tragedia. Se ha tomado la costumbre de hablar de "tragedia griega" (y hay investigadores que escriben libros con este título), cuando en realidad no existe. Existe solamente una tragedia *ateniense*. La tragedia (por oposición al simple "teatro") efectivamente sólo podía ser creada en la ciudad donde el procedimiento democrático, el proceso de autoinstitución, alcanzó su apogeo. Obviamente, la tragedia tiene una pluralidad de niveles de significación, y sería absurdo reducirla a una función "política" estrecha. Pero sin ninguna duda hay una dimensión política cardinal de la tragedia que no debe confundirse con las "posiciones políticas" tomadas por los poetas, ni con el alegato esquileano tan comentado (con justa razón, aunque en forma insuficiente) en favor de la justicia pública y contra la venganza privada en *La Orestiada*.

La dimensión política de la tragedia está relacionada en primer lugar y sobre todo con su base ontológica. Lo que la tragedia muestra a todos, no "discursivamente", no a través de la *presentación*, es que el Ser es Caos. El Caos es presentado primero como la ausencia de orden *para* el hombre, la falta de correspondencia positiva entre las intenciones y las acciones humanas por un lado y su resultado o su desenlace por el otro. Más que eso, la tragedia muestra no solamente que no somos dueños de las consecuencias de nuestros actos, sino que ni siquiera dominamos su *significación*. El Caos es también presentado como Caos *en* el hombre, es decir como su *hubris*. Y, al igual que en Anaximandro, el orden que prevalece al final es orden a través de la catástrofe —orden "desprovisto de sentido". De la experiencia universal de la catástrofe procede precisamente la *Einstellung* fundamental de la tragedia: la universalidad y la imparcialidad.

Hannah Arendt tenía razón al escribir que la imparcialidad llegó al mundo por medio de los griegos. Es ya perfectamente claro en Homero. No sólo es imposible encontrar la más mínima palabra de denigración respecto del "enemigo" —los troyanos en los poemas homéricos—, sino que en la *Ilíada* la figura realmente central no es Aquiles sino Héctor, y los personajes más conmovedores son Héctor y Andrómaca. Lo mismo sucede con *Los Persas* de Esquilo —obra representada en 472, o sea siete años después de la batalla de Plateas, mientras que la guerra continuaba. Esta tragedia no contiene ni una sola palabra de odio o de desprecio contra los persas; la reina de los persas, Atossa, es una figura majestuosa y venerable, y la derrota y la ruina de los persas es imputada exclusivamente a la *hubris* de Jerjes. Y en sus *Troyanas* (415), Eurípides presenta a los

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

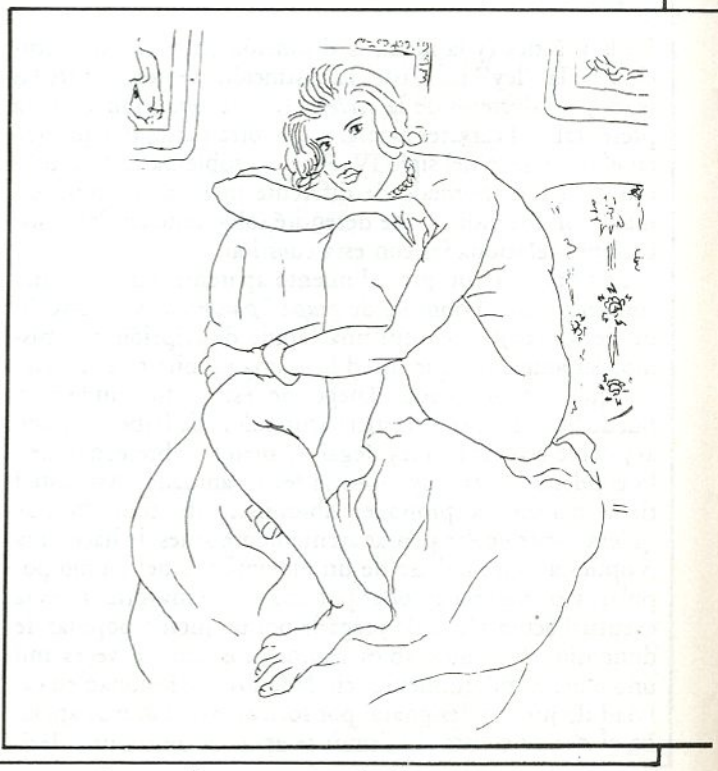
griegos con los rasgos de bestias crueles y mostruosas a más no poder —como si dijera a los atenienses: he aquí lo que son ustedes. De hecho, la obra fue representada un año después de la horrible masacre de los melianos por parte de los atenienses (416).

Pero desde el punto de vista de la dimensión política de la tragedia, la obra más profunda posiblemente sea *Antígona* (442, a. J.C.). Se han obstinado en ver en esta tragedia una especie de panfleto contra la ley humana y a favor de la ley divina, o por lo menos un cuadro del conflicto insuperable entre esos dos principios (o entre la "familia" y "el Estado —como en Hegel). Ese es, efectivamente, el contenido manifiesto del texto, incansablemente repetido. Y como los espectadores no pueden evitar "identificarse" con Antígona, la pura, la heroica, la solitaria, la desesperada, frente a un Creón obstinado, autoritario, arrogante y receloso, la "tesis" de la obra les parece clara. En realidad, el sentido de la obra se despliega en varios planos y la interpretación clásica (que, una vez más, es apenas una "interpretación) carece del nivel que considero más importante. Una justificación detallada de la interpretación que propongo exigiría un análisis completo de la obra, totalmente fuera de lugar en estas páginas. Me limitaré a llamar la atención respecto de algunos puntos. La insistencia en la oposición evidente —y bastante superficial— entre las leyes humana y divina olvida que para los griegos enterrar a los muertos es *también* una ley humana —así como defender a su país *también* es una ley divina (Creón lo dice explícitamente). Desde el comienzo hasta el final, el coro no deja de vacilar entre las dos posturas que siempre coloca en el mismo plano. El célebre himno (v. 332-375) a la gloria del hombre, al constructor de las ciudades y creador de las instituciones, termina con un elogio de quien es capaz de *entretejer* (*pareirein*) "las leyes del país y la justicia de los dioses a la cual prestó juramento". (Cf. también v. 725: "Bien dicho en los dos sentidos".) Antígona debilita considerablemente la fuerza de su defensa de la "ley divina" arguyendo que su acto está justificado porque un hermano es irremplazable una vez desaparecidos los padres, y que la situación habría sido diferente si se hubiese tratado de un marido o un hijo. Seguramente, ni la ley humana ni la ley divina sobre el entierro de los muertos reconocería semejante distinción. Además, aquí y, al igual que en toda la obra, lo que se expresa a través de la boca de Antígona es el amor apasionado de una hermana por su hermano. No vale la pena ir hasta los extremos de la sobreinterpretación e invocar alguna atracción incestuosa; pero no está de más sin dudas recordar que esta tragedia no habría sido la obra maestra que es si Antígona y Creón sólo hubieran sido pálidos representantes de principios y no hubieran estado animados de fuertes pasiones —el amor por su hermano en el caso de Antígona, el amor por la ciudad y por su propio poder en el caso de Creón—, frente a las cuales los argumentos de los protagonistas aparecen *también* como racionalizaciones. Y, por último, presentar a Creón como responsable, unilateralmente, de todos los "males", es ir en contra del espíritu más profundo de la tragedia —y sin ninguna duda de la tragedia sofocleana.

Lo que alaban los últimos versos del coro (v. 1384-1355) no es la ley divina sino el *phronein,* palabra intraducible que la traducción latina de *prudentia* torna totalmente insípida. El corifeo glorifica el *phronein,* alerta contra la impiedad y luego reitera su consejo de *phroein* alertando contra las "palabras grandilocuentes" de los hombres excesivamente orgullosos (*hyperauchoi*)[9]. Ahora bien, el tenor de ese *phronein* queda claramente indicado durante la obra. La catástrofe se produce porque Creón *como* Antígona se crispan sobre sus razones, sin escuchar las razones del otro. Inútil repetir aquí las razones de Antígona; recordemos simplemente que las razones de Creón son irrefutables. No puede existir ninguna ciudad —y por consiguiente, *ningún dios puede ser honrado*— sin *nomoi*; ninguna ciudad puede tolerar que la traicionen y que se tomen las armas contra su propio país aliándose con extranjeros por lisa y llana ambición de poder, como lo hizo Polinicio. El propio hijo de Creón, Hemon, admite claramente que no puede probar que su padre está equivocado (v. 685-686); expresa en voz alta la idea central de la obra cuando le ruega a su padre que "no quiera ser sabio solo" (*monos phronein,* v. 707-709).

La decisión de Creón es una decisión política, adoptada sobre bases muy sólidas. Pero las bases políticas más sólidas pueden resultar vacilantes si no son más que "políticas". Para decir las cosas de otro modo, dado, precisamente, el carácter total del ámbito de lo político (que en este caso incluye las decisiones relativas a la inhumación así como a la vida y la muerte) una decisión política correcta debe tener en cuenta todos los factores, más allá de los factores estrictamente "políticos". E incluso cuando pensamos, por las razones más racionales, que hemos tomado la decisión correcta, dicha decisión puede resultar errada, y hasta catastrófica. Nada puede garantizar *a priori* lo acertado de un acto —ni siquiera la razón. Y, por encima de todo, es una locura pretender a toda costa "ser sabio solo", *mono phronein.*

Antígona aborda el problema de la acción política en



Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

términos que adquieren la pertenencia más aguda en el marco democrático más que en cualquier otro. Hace ver la incertidumbre presente en todas partes dentro de este ámbito, hace resaltar a grandes rasgos la impureza de los móviles, y pone en evidencia el carácter poco concluyente de los razonamientos en los que basamos nuestras decisiones. Muestra que la *hubris* no tiene nada que ver con la transgresión de normas bien definidas, que puede adoptar la forma de la voluntad inflexible de aplicar las normas, ampararse detrás de las motivaciones nobles y dignas —ya sean racionales o piadosas. A través de su denuncia del *monos phronein,* Antígona formula la máxima fundamental de la política democrática.[10].

La autoinstitución autónoma

¿Cuál es el objeto de la autoinstitución autónoma? Es una pregunta que podemos rechazar de antemano si pensamos que la autonomía —la libertad colectiva e individual— es un fin en sí, o que una vez establecida una autonomía significativa dentro y a través de la institución política de la sociedad, el resto no es más una cuestión política, sino un campo abierto a la libre actividad de los individuos, de los grupos y de la "sociedad civil".

No comparto estos puntos de vista. La idea de autonomía concebida como un fin en sí desembocaría en una concepción puramente formal —"kantiana". Queremos la autonomía por ella misma y al mismo tiempo para estar en condiciones de *hacer.* Pero ¿hacer qué? Es más, no se puede disociar la autonomía política del "resto", o de la "substancia" de la vida en sociedad. Finalmente, en muy gran medida, esta vida está relacionada con obras y objetivos comunes, acerca de los cuales es necesario decidir en común y que se convierten así en objetos de discusión y de actividades políticas.

Hannah Arendt tenía una concepción substantiva del "objeto" de la democracia —de la *polis.* Para ella, el valor de la democracia reside en el hecho de que es el régimen en el cual los seres humanos pueden revelar lo que son a través de sus actos y sus palabras. Este elemento estaba sin duda presente y era importante en Grecia y (pero) no solamente en la democracia. Arendt (y después Jacob Burckhardt) subrayó acertadamente el carácter agonístico de la cultura griega en general, no solamente en política, sino en todos los ámbitos, y es necesario agregar, no sólo en democracia sino en todas las ciudades. Los griegos se preocupaban sobre todo por *kleos* y *kudos,* y por la inmortalidad huidiza que representaban.

No obstante, la reducción del sentido y de los fines de la política y de la democracia en Grecia a ese elemento es imposible: esto surge claramente —espero— del rápido planteo anterior. Por otra parte, resulta seguramente muy difícil defender o respaldar a la democracia sobre esta base. En primer lugar, si bien la democracia permite sin duda más que ningún otro régimen que los hombres se "manifiesten", dicha "manifestación" no puede involucrar a todo el mundo —ni tampoco a cualquiera fuera de una pequeña minoría de personas que actúan y toman iniciativas en el campo político en sentido estricto. En segundo lugar, y esto es lo más importante, la posición de Hannah Arendt deja de lado la cuestión capital del tenor, de la substancia, de esta "manifestación". Para tomar casos extremos, Hitler, Stalin, y sus tristemente célebres compañeros seguramente revelaron lo que era a través de sus actos y sus discursos. La diferencia entre Temístocles y Pericles, por una parte, y Cleón y Alcibíades por la otra, entre los constructores y los sepultureros de la democracia, no se halla en el simple hecho de la "manifestación" sino en el contenido de la misma. Más aún: Cleón y Alcibíades provocaron catástrofes presisamente porque para ellos lo único que contaba era la "manifestación" como tal, la simple "aparición en el espacio público".

La concepción substantiva de la democracia en Grecia se deja ver claramente en la masa global de las *obras* de la *polis* en general. Y fue explícitamente formulada, con una profundidad y una intensidad inigualables, en el mayor monumento del pensamiento político que he leído, la Oración fúnebre de Pericles (Tucídides, II, 35-46). Nunca dejará de asombrarme el hecho de que Hannah Arendt, que admiraba este texto y ha dado brillantes indicaciones para su interpretación, no haya visto que presentaba una concepción *substantiva* de la democracia poco compatible con la suya.

En su Oración fúnebre, Pericles describe los usos y maneras de comportarse de los atenienses (II, 37-41) y presenta, en una mitad de frase (comienzos del II, 40), una definición de lo que es, en realidad, el "objeto" de esa vida. El pasaje en cuestión es el famoso *Philokalumen gar met'euleias kai philosophoumen aneu malakias.* En *La Crisis de la cultura* (op. cit., p. 272 sq.), Hannah Arendt propone un comentario rico y penetrante al respecto. Pero no logro encontrar en su texto lo que, en mi opinión, es el punto más importante.

La frase de Pericles desafía la traducción a una lengua moderna. Literalmente, los dos verbos podrían expresarse por "nosotros amamos la belleza... y amamos la sabiduría...", pero, como bien lo vio Hannah Arendt, esto implicaría perder de vista lo esencial. Los verbos no permiten esta separación del "nosotros" y de un "objeto" —belleza o sabiduría— ajeno a ese "nosotros". No son "transitivos"; y no son simplemente "activos", son al

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

mismo tiempo "verbos de estado" —como el verbo *vivir*, designan una "actividad" que es al mismo tiempo una manera de ser o mejor *la* forma en virtud de la cual el sujeto del verbo *es*. Pericles no dice: amamos las cosas bellas (y las colocamos en los museos), amamos la sabiduría (y pagamos profesores y compramos libros). Dice: somos en y por el amor a la belleza y a la sabiduría y la actividad que suscita dicho amor; vivimos por, con, y a través de ellas —pero huyendo de las extravagancias y la desidia.[11] Y por eso se considera con derecho a calificar a Atenas de *paideusis* —educación y aducadora— de Grecia.

En su Oración fúnebre, Pericles muestra implícitamente la futilidad de los falsos dilemas que envenenan la filosofía moderna y, en forma general, la mentalidad moderna: el "individuo" contra la "sociedad", o la "sociedad civil" contra el "Estado". El objeto de la institución de la *polis* es, para él, la creación de un ser humano, el ciudadano ateniense, que existe y que vive en y por la unidad de estos tres elementos: el amor y el "ejercicio" de la belleza, el amor y el "ejercicio" de la sabiduría, la preocupación y la responsabilidad en cuanto al bien público, la comunidad y la *polis* ("cayeron valientemente en el combate pretendiendo, con justo derecho, no ser desposeídos de semejante *polis*, y fácil es comprender que cada uno de los vivos esté dispuesto a sufrir por ella" - II, 41). Y sería imposible hacer una separación entre esos tres elementos: la belleza y la sabiduría *tal como* las amaban y vivían los atenienses sólo podían existir en Atenas. El ciudadano ateniense no es un "filósofo privado", ni un "artista privado": es un ciudadano para el cual el arte y la filosofía han pasado a ser modos de vida. Creo que ésa es la verdadera respuesta, la respuesta concreta de la democracia antigua a la pregunta referida al "objeto" de la institución política.

Cuando digo que los griegos son para nosotros un germen, quiero significar, en primer lugar, que nunca dejaron de reflexionar acerca de esta pregunta: ¿qué debe realizar la institución de la sociedad? Y, en segundo lugar, que en el caso paradigmático, Atenas, aportaron esta respuesta: la creación de seres humanos que vivan con la belleza, que vivan con la sabiduría y que amen el bien público.

[1] El mismo Marx escribía (en la *introduction générale a la critique de l'économie politique, in* K. Marx, *O'Euvres 1. Economie,* París, Gallimard, Bibliotheque de la Pléiade, 1965, p. 266) que el arte griego representaba un modelo *inaccesible;* no insuperable ni imposible de aventajar sino *inaccesible*.

[2] "El concepto de historia", in *La Crise de la culture,* Paris, Gallimard, col. Idées, 1972, p. 70.

[3] De más está precisar que esto no autoriza en sí la menor conclusión "práctica" o "política".

[4] Aparentemente, los lingüistas calculan unas cuatro mil lenguas habladas en la actualidad. Si bien no hay una correspondencia bi-unívoca entre la lengua y la institución total de la sociedad, esto da un indicio muy burdo del orden de grandeza el número de sociedades diferentes que han existido en un pasado muy reciente.

[5] El sentido de este fragmento de Anaximandro (Diels, B, 1), es claro y, por una vez, los historiadores "clásicos" de la filosofía lo interpretaron correctamente. La "interpretación" heideggeriana ("Der Spruch des Anaximander", in *Hozwege,* trad. franc. W. Brokmeier, "La palabra de Anaximandro", *in Chemins qui ne menent nulle part,* París, Gallimard, 1962, como de costumbre, no es más que Heidegger disfrazado de Anaximandro.

[6] Por razones de espacio, yo también me veré obligado a hablar en términos "estáticos" dejando de lado el movimiento y considerando solamente algunos de sus "resultados" más significativos. Ruego al lector que no olvide esta ineluctable limitación.

[7] Aristóteles, *Constitution des Athéniens,* VIII, 5. (Constitución de los atenienses).

[8] M.I. Finley explicó recientemente este procedimiento y subrayó su importancia en *Démocratie antque et démocratie moderne,* trad. franc., M. Alexandre, París, Payot, 1976, p. 77 y 176. Ver también V. Ehrenberg, *The Greek State,* 2da. ed., Londres, Methuen, 1969, p. 73, 79 y 267 —que menciona también otros dos procedimientos o dispositivos importantes que demuestran el mismo espíritu: la *apatê tou demou* (el engaño del *demos*) y la excepción *ton nomon me epitedeion einai*)la inadecuación de una ley).

[9] Debo dejar abierto aquí el interrogante que plantea la interpretación presentada por Hannah Arendt (y H©olderlin) respecto de estos últimos versos (*Condition de l'homme moderne,* trad. franc. G. Fradier, prefacio de Paul Ricoeur, París, Calmann-Lévy, 1983, p. 34-35, n. 2) - interpretación que, de todos modos, no crea dificultades en cuanto a mi propósito. De una manera bastante curiosa, en su excelente estudio ("The Privilege of Ourselves: Hannah Arednt on Judgment", in *Hannah Arednt: the Recovery of the Public World,* M.A. Hill, ed., New York,. St. Martin's Press, 1979) Michael Denneny no menciona la traducción propuesta en *Condition de l'homme moderne* y da una versión (oral) diferente sugerida por Hannah Arendt —versión totalmente inaceptable, tanto desde un punto de vista filológico como respecto de la significación global de la obra (ver p. 268-269 y 274).

[10] Al final de los *Siete contra Tebas* (v. 1065-1075) de Esquilo podemos encontrar un argumento adicional en favor de mi interpretación. Se trata seguramente de un agregado al texto inicial, que data probablemente de los años 409-405 (Mazon, en la edición Budé, p. 103). Este agregado fue insertado para anunciar la representación de *Antígona* inmediatamente después. De modo tal que los *Siete* terminan con una división del coro; el primero canta que apoyará a quienes son solidarios con su sangre (*genea*) porque lo que la *polis* considera justo es diferente según los tiempos; dicho de otro modo, las leyes de la *polis* cambian en tanto que el derecho de la sangre es perenne; y la otra mitad del coro se pone del lado de la *polis* y del *dikaion,* o sea, del derecho. Testimonio nada desdeñable sobre la manera en que los atenienses enfocaban el problema y el sentido que le daban a *Antígona* a fines del siglo V.

[11] Tomo la traducción habitual de *euteleia.* Si bien no es rigurosamente imposible, la traducción que Hannah Arendt da de este término, y que desemboca en la interpretación: "amamos la belleza dentro de los límites del juicio político", es extremadamente improbable.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

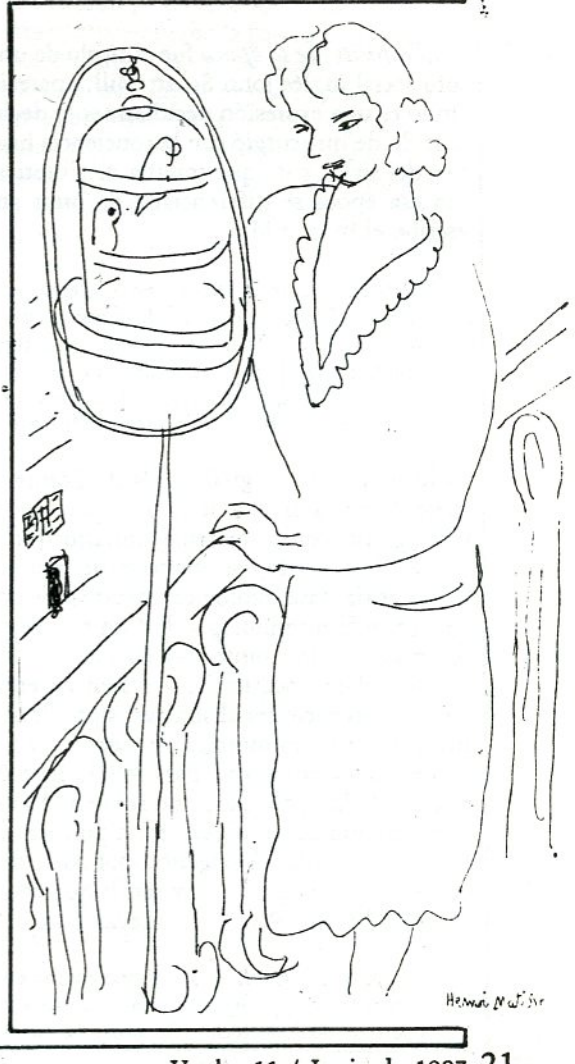
ENRIQUE LIHN

POEMA

QUE LOS MUERTOS NO ENTIERREN A SUS MUERTOS

Que los muertos entierren a los muertos ya no es un
imperativo evangélico
Eso se dijo quizá cuando en vísperas de la Redención
el peso muerto de la tradición aconsejaba ese operativo
En el día de hoy la metáfora resulta confusa
pues la Iglesia no puede delegar en los sepultureros del más allá
la responsabilidad de enumerar y reconocer los cadáveres
La frecuentación de la morgue es la tarea de Cristo
La resurrección de la carne puede esperar, pues ahora se trata
de la exhumación de la carne
y Cristo se interpone enre la fosa común
y esos cuerpos desclavados a prisa de cruces anónimas
Golpea a las puertas del laboratorio médico-legal
Toma nota de los estigmas y moviliza a sus abogados
No ya ángeles ni discípulos, abogados con sus maletines de
mano
y anteojos cromáticos para no ser reconocidos en las calles
por los entusiastas del Gólgota

La Lengua de fuego —señal del Espíritu— no alumbra un futuro
mejor: se ahoga humeando en el pasado
como en el hueco de un brasero o en una estufa a parafina
y cae sobre cabezas que no deben hablar lenguas
al menos no con la imprudencia de los apóstoles
Hay que retroceder a una época respetuosa de la identidad de
los cuerpos
independientemente de la inmortalidad de las almas
pues el alma no es inmortal en las circunstancias actuales
O bien no es eso lo que importa sino prevenirse contra los
torturadores anónimos
y quienes no lo son, prevenirse
contra los rigores de la crucifixión.



Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

DANIEL BELL

ESTADOS UNIDOS: REBELDIA Y AUTORIDAD

Traducción de Jorge Hernández Campos

Daniel Bell es uno de los sociólogos más prestigiosos de los Estados Unidos por su inteligencia, su agudeza, su originalidad. Uno de sus libros, *Las contradicciones culturales del capitalismo,* es un análisis minucioso y despiadado del desarrollo cultural de Norteamérica en los últimos años. El texto que aquí se publica es un estudio sobre los años setenta estadounidenses y, a la vez, una reflexión sobre una época llamada a marcar a todo el mundo moderno.

El espíritu de la época fue el título de un ensayo del filósofo social inglés John Stuart Mill, aparecido en 1831.[1] El título es una expresión peculiarmente decimonónica, en el sentido de que surgió con la conciencia histórica característica del siglo, y de que trataba de sintetizar la manera cómo esa época se diferenciaba de otras anteriores. Como escribe el mismo Moll:

> El "espíritu de la época" es en cierto modo una expresión nueva. No pienso que pueda comparársela con ninguna otra que tenga más de cincuenta años de antigüedad. La idea de comparar la época en que uno vive con otras, o con nuestra noción de las que vendrán, se le había ocurrido a los filósofos pero nunca había sido la idea dominante de ninguna era.

La idea de Mill, al igual que la de Comte, de quien el primero derivaba mucho de su pensamiento, suponía que había algo así como un tema unitario que distinguía a las épocas de acuerdo con maneras de pensar marcadamente distintas (las fases teológica, metafísica y positiva o científica, según la terminología de Comte). Pero ahí donde Mill iba más allá de Comte —y en eso su pensamiento corría paralelo al de Tocqueville— era en ver en las ideas reinantes no designaciones abstractas, sino ideas, opiniones, costumbres y valores morales (*moeurs,* en Tocqueville) que la gente tenía y expresaba. Para Mill lo específico era el surgimiento de la democracia, no sólo en el sentido político de participación de un *demos* en la política, sino en todas las esferas de la vida: la exigencia por parte de "la multitud" de expresar sus opiniones y sentir que esas opiniones estaban en lo justo. Para citar nuevamente a Mill:

> Yo he dicho que la época actual es una época de transición. Ahora trataré de destacar una de las más importantes consecuencias de este hecho. En todas las otras situaciones de la humanidad los no instruidos tienen fe en los instruidos. En una época de transición, las divisiones que existen entre los instruidos nulifican su autoridad, y los no instruidos pierden la fe en ellos. Las multitudes se hallan sin guías; y la sociedad se ve expuesta a los errores y peligros que son de esperar cuando personas que no han estudiado jamás con detenimiento y amplitud ninguna rama del saber se ponen a juzgar acerca de aspectos particulares de ellas.
>
> Es justo que todo hombre intente comprender su interés y su deber. Es justo que siga su razón hasta donde su razón lo conduzca, y que cultive esa facultad tanto como le sea posible. Pero la razón misma terminará por enseñar a los hombres que, en último término, la razón misma debe apoyarse en la autoridad de otros intelectos todavía más cultivados, en cuanto sanción última de las convicciones de su razón misma. Pero ¿dónde está la autoridad digna o merecedora de esta confianza? En ninguna parte. Y en esto se nos revela el carácter peculiar, y al mismo tiempo, la inconveniencia peculiar, de un período de transición moral y social.[2]

En este punto, el proyecto de mi ensayo debe aparecer doblemente claro; traté de preguntarme si hay un tema dominante en la cultura norteamericana de los años setenta, un tema suficientemente preciso como para que sea posible identificarlo en forma sintética; y, de ser así, cuál sería dicho tema. Mi contestación es que ese tema característico sí existe, y que la época se distingue por el escepticismo, o la revuelta, contra la autoridad —la autoridad del gobierno, del profesionalismo, de la experiencia, de las élites y de las "doctrinas recibidas".

El problema de si esta desconfianza de la autoridad es una continuación del fenómeno descrito por Mill, y representa un desenvolvimiento ulterior de la tradición y de la "doctrina establecida", o si se trata del retorno de una actitud que había sido silenciada por el éxito estadounidense, por el ascenso de un *establishment* especializado en po-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

lítica exterior, por el triunfo de la ciencia y la confianza en sí mismos que nutrían los economistas respecto a su capacidad de manejar la economía; este problema, decía, prefiero dejarlo al historiador y al sociólogo. Lo que no se puede dudar, a mi juicio, es que en los setenta fuimos testigos de una (al parecer) abrupta y (algo) violenta reacción contra la autoridad establecida. Decidir si estas actitudes persistirán o han vuelto a quedar subsumidas, es cuestión crucial para entender a la sociedad norteamericana hoy y el resto del siglo.

Se podría decir que la causa inmediata de que esta disposición de ánimo emergiera o se expresara fue la guerra de Vietnam. Tenemos en ésta el ejemplo de cómo un involucramiento que costó un increíble número de vidas norteamericanas y terminó en una humillante derrota empezó casi sin que lo advirtiera o lo considerase el pueblo estadounidense o sus representantes elegidos. En los años cincuenta, e incluso a principios de los sesenta, Vietnam quedaba muy en los márgenes de las percepciones norteamericanas. Se suponía que el *impasse* en Corea había enseñado a los militares una lección sobre las fronteras del interés nacional norteamericano y los límites de un involucramiento (en el sentido militar) en la guerra fría. Cuando Dienbienphú cayó en 1954 —después de que los franceses se retiraron y Bao Dai, el emperador, huyó a Francia— tanto el almirante Radford, jefe del Estado Mayor, como John Foster Dulles, Secretario de Estado, querían que los Estados Unidos sustituyeran a Francia como presencia militar en Indochina; pero fue el presidente Eisenhower quien tomó la crucial decisión de limitar el compromiso norteamericano.

La decisión de intervenir, y de ir aumentando progresivamente la presencia estadounidense, fue tomada por el presidente Kennedy luego que el general Maxwell Taylor (el general intelectual) y McGeorge Bundy, ex decano de los profesores de Harvard y asesor de Kennedy en materia de seguridad nacional, hicieron una investigación de campo y comunicaron la necesidad de un mayor apoyo norteamericano sin el cual la nueva república de Saigón se desmoronaría. Fue una decisión que el *establishment* a cargo de la política exterior de los Estados Unidos respaldó sin oposición visible. (Incluso es casi evidente que el Departamento de Estado se enteró, o cuando menos se hizo el distraído, cuando el asesinato del presidente Diem.) Durante la administración Johnson, el involucramiento norteamericano aumentó velozmente sin más discernimiento que uno que otro murmullo (de George Ball, por ejemplo) y ciertas preguntas dubitativas por parte de ex miembros de la administración Kennedy. Poco a poco se empezó a difundir la sensación de que algo había fallado en los cálculos, y aunque no hubo todavía nadie que reconociera haber caído en un error, la situación empezó a ser considerada, en opinión de Arthur M. Schlesinger, como un "pantano". Y sin embargo en la universidad, al igual que en los medios de comunicación, empezó a levantarse una oleada de protestas y críticas; en Washington empezó a haber enormes manifestaciones y, durante el gobierno de Nixon se llevó a cabo un esfuerzo serio de desobediencia civil o incluso se trató de "ahogar" a Washington mediante el bloqueo de los puentes que conducían al Distrito de Columbia. El tiroteo en la universidad de Kent State, y la imagen de una muchacha arrodillada junto al cadáver de un joven, se convirtió en el símbolo de la angustia norteamericana.[3]

El hecho de que me concentre en este acontecimiento obedece a dos razones. La primera es que, desde finales de la Segunda Guerra Mundial, había habido un singular consenso respecto de la vida estadounidense —un consenso a propósito del papel de los Estados Unidos en los asuntos internacionales (reforzado por el apoyo casi unánime que se brindó al gobierno en el curso de la guerra de Corea), un consenso a propósito del estado benefactor y un consenso acerca del papel que necesariamente le correspondía al gobierno en cuanto a manejar la economía y planificar para el futuro— y que ese consenso ahora estaba siendo cuestionado, si es que no estaba definitivamente quebrándose, con la guerra de Vietnam. La segunda razón es que la política de Vietnam fue plasmada y dirigida por "los mejores y más brillantes" (para usar la frase de David Halberstam[4]), por la élite académica y de la política exterior, y que aquel fracaso había quebrantado los ánimos del *establishment* norteamericano, si es que no lo había desacreditado del todo. Como oí decir a un colega mío, considerado como uno de los valores de esa élite, en expresión poco elegante: "La cagamos".

La idea de un *establishment*, e incluso el vocablo, eran nuevos para el pensamiento norteamericano, aunque en Inglaterra eran de uso común y "establecido". En el Reino Unido, el *establishment* representaba la fusión de Iglesia y Estado (efectuada por Enrique VII) de tal manera que aún hoy el nombramiento de arzobispos es prerrogativa de la corona. A esto se sumaban los rectores de las antiguas universidades, sobre todo Oxford y Cambridge, los altos funcionarios del gobierno que se reclutaban entre los graduados de dichas universidades y los pares del reino, en poca palabras, todos aquellos personajes que constituían la autoridad moral de la sociedad.[5] Hasta fines del siglo XIX la vida inglesa se caracterizó por brotes recurrentes de movimientos tendientes a desarticular al *establishment*, o sea, por esfuerzos encaminados a separar a la Iglesia y el Estado. A partir de entonces, la idea de un *establishment* se dio por sentada, a tal punto que incluso el vocablo terminó por vulgarizarse y perder fuerza.

La expresión "el *establishment*" fue revivida en los años sesenta por el periodista inglés Henry Fairlie, quien la utilizó en parte como expresión de mofa. En 1962, el periodista norteamericano Richard Rovere escribió un libro titulado *The American Establishment*, donde se identificaba al *establishment* en el seno de las élites financieras y legales, sobre todo en el campo de la política exterior, y se citaban los nombres de algunas figuras en calidad de miembros clave. Rovere había pensado en su libro como una parodia, pero cuando una frase parece satisfacer una necesidad sentida aunque no expresada cobra una fuerza tal que, como en este caso la idea de un *establishment*, fue tomada en serio y en un abrir y cerrar de ojos se convirtió en un concepto significativo y aceptado. Parecía como que una democracia —transformada en imperio—, y una sociedad sin clases que ansiaba tener jerarquías reconocibles (puesto que la riqueza sólo es el fundamento de una plutocracia, no una base de respeto o liderazgo) habían encontrado una palabra que formalizaba el hecho de que se estaba institucionalizando un nuevo patriarcado.[6]

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

Lo sorprendente es que en los Estados Unidos había existido desde hacía largo tiempo un *establishment;* sus miembros se conocían y reconocían; pero hasta ese momento no habían tenido nombre ni identidad. El vocablo le otorgaba una designación satisfactoria, y el *establishment* se regocijaba en su visibilidad y reconocimiento. En la primera generación postbélica, el *establishment* se reclutaba sobre todo en los bufetes de Wall Street; la comunidad financiera, que se había vuelto cosmopolita merced a sus vínculos internacionales, y los graduados de las grandes universidades del Este, hombres que incluso habían servido en el gobierno y estaban siempre en disponibilidad, personajes como Henry Stimson, Robert Lovett, John J. McCloy, Douglas Dillon y otros. Estos hombres se habían considerado como un patriciado y se modelaban de acuerdo con el ejemplo inglés. La segunda generación, extraída cada vez más de las filas académicas, pensaba que podía institucionalizar esa función y ese papel.[7] La guerra de Vietnam fue la gran prueba de ese *establishment* naciente. Y fracasó.

Si se hubiera tratado de un fracaso exclusivamente político, aunque grave, se hubiera podido renovar la autoridad llamando a otro segmento de la clase política para que gobernara, como sucedió en Inglaterra en las horas oscuras de 1940. En el Reino Unido, no obstante las profundas tensiones de clase en la sociedad, hubo hasta hace poco un vigoroso consenso acerca de la naturaleza y el papel del gobierno por parte de una élite educada. Pero en los Estados Unidos no existían ni esa clase ni ese consenso, y el fracaso de la autoridad revivió profundas corrientes en el fondo de la cultura y el temple moral de los estadounidenses.

En la cultura norteamericana ha habido dos fuertes elementos constitutivos: populismo y moralismo; un tosco igualitarismo que desconfía del pensar culterano, y una interpretación literal de la Biblia que se aferra a las verdades de la escritura a manera de anclaje contra toda complejidad y cosmopolitismo. Como fue señalado hace mucho por Richard Hofstadter, este antiintelectualismo hunde sus raíces en el protestantismo norteamericano, con su rechazo de la razón y su énfasis en la fe y la decisión personal frente a la autoridad institucional. Este populismo había enmudecido hacia mediados de siglo, sobre todo en la cultura, a medida que la autoridad de la ciencia, de las profesiones, y la difusión de la cultura cosmopolítica, empezaban a ser dominantes en las grandes universidades, en las iglesias, los medios de masa y los centros culturales de la sociedad aunque —bueno es aclararlo— ciertos aspectos populistas seguían vivos en el campo de la política.

El hecho de que el *establishment* perdiera la confianza en sí mismo —al mismo tiempo que, como veremos, se desencadenaban otros ataques sobre la autoridad en el seno de la cultura misma— había significado que el punto focal de la autoridad, una clase política influyente y confiada, que podía haber dado a la sociedad una voz y una dirección, se fracturó. Durante los setenta presenciamos un fenómeno pasmoso de cultura política: un presidente, Richard Nixon, que se sentía "excluído", que no abrigaba sino odio y resentimiento por el *establishment* del Este de los Estados Unidos y que trató de humillarlo; un segundo presidente, Jimmy Carter, elegido por moralista y populista, que atribuyó a un "malestar nacional" su incapacidad para dirigir a la sociedad cohesivamente; y un tercer presidente, Ronald Reagan, que le dice al pueblo que no confíe en su propio gobierno y que el gobierno se ha convertido en una rémora que debe ser arrancada de los hombros del pueblo.

Que en estas tres actitudes haya elementos de verdad poco importa: lo relevante es cómo se usaron estas actitudes y cuáles fueron las consecuencias. Es evidente que en todas las sociedades occidentales se advierte un resentimiento cada vez mayor contra la burocracia, e inclusive contra un profesionalismo que *hace valer* su autoridad antes de haberla ganado. En muchos aspectos estas son las cuestiones sociológicas centrales de la época. Pero en los setenta la respuesta de la cultura política fue atacar la idea del *establishment* y de la autoridad, y deplorar el "elitismo", y este ha sido el legado residual de esa década.

En el siglo XIX y principios del XX, el populismo político y social había sido dirigido no sólo contra las élites del Este estadounidense, sino también contra la "cultura elegante" que había reinado en esa región, y todavía más contra la idea de modernidad y de modernismo en la cultura, en cuanto socavadora de la moral, decadente y destructora de la urdimbre tradicional de la sociedad. El hecho paradójico (como he sostenido en mi libro, *The Cultural Contradiccions of Capialism)* es que el modernismo cultural (en las artes y la religión) triunfó en la sociedad (desplazando mucho de la vieja cultura "burguesa") y se convirtió en la moda imperante.

Esa cultura modernista era antiinstitucional, antinómica y antitradicionalista, y lo que buscó fue institucionalizar a la vanguardia (lo que en el campo de la cultura sería el equiva-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

lente de la rutinización del carisma en la religión): era un absurdo lógico pero también una realidad sociológica.

En el reino de la imaginación y las artes expresivas, el modernismo alentaba la experimentación, asumía la actitud de que no había nada sagrado y afirmaba la prioridad del yo. Rechazaba la mímesis y hacía hincapié en lo nuevo. En un sentido más profundo, como he sostenido, hundía sus raíces en los pozos de lo demónico y queriendo modelarlo o domarlo en el arte, de la misma manera como la religión había tratado de hacerlo con la cultura y la estructura del carácter; este era el manantial de su gran creatividad.

Si el modernismo cultural se hubiera quedado en el reino de la imaginación y del arte, sus frutos —o sea los resultados de sus tensiones con la sociedad burguesa de 1850 a 1920— hubieran sido, como lo son, ejemplos permanentes de los logros de la cultura. Pero sólo en una sociedad estratificada es posible delimitar el alcance de esas manifestaciones y no en una sociedad de masas que produce consumidores de cultura. Y en los setenta uno podía descubrir la expansión del modernismo cultural hasta en el estilo de vida de los culteranos.

En los setenta, la marca más visible de la cultura norteamericana —titubeo en decir *dominante,* porque tales impactos son difíciles de medir— era el hedonismo: un estilo más abierto de vida, un énfasis en la autogratificación, una receptividad a la experimentación en materia de moral, modales y vestido, cuyos más visibles signos eran las proclamas y los estandartes de la "revolución sexual", la ostentación de la pornografía, el uso creciente y público de drogas, y todos los demás indicadores (estigmas, para algunos) de una "sociedad permisiva". Lo que volvía todo esto aún más paradójico fue que, en gran parte, era promovido por el consumismo capitalista y se reflejaba en las páginas publicitarias de las grandes revistas de la época, como *Life*.

En este período se distinguen tres corriente específicas que fueron centrales para la década y que no requieren mayor examen por el momento: la cultura juvenil, la erupción del feminismo y el hecho de que emergió de la clandestinidad un movimiento homosexual en busca de una identidad pública y de un conjunto de "derechos".

Los movimientos juveniles han sido característicos de muchas sociedades, por lo común en períodos de grandes trastornos (baste pensar en las cruzadas de niños, o en los vagabundeos de aprendices y jornaleros a finales de la Edad Media). Lo peculiar de los movimientos juveniles modernos es una conciencia alimentada por el romanticismo (la ida de una "generación") y un conjunto de nichos institucionales creados por el sistema educativo. En la medida en que los jóvenes se apartaron de la familia, dejaron de hacerse cargo de la explotación agrícola familiar, del negocio o de las ocupaciones de la familia, la nueva generación se transformó en un molde específico para ejercer presiones sociales o conformar de alguna manera a la sociedad.

En la década de los setenta se advirtió otro nuevo giro sociológico: una nueva conciencia creada por la vasta densidad de la población juvenil, una cohesión cultural creada por los medios de comunicación y sus contenidos (incluidos los medios que surgieron hablando exclusivamente a la nueva cultura: por ejemplo, la revista *Rolling Stone*) y la impronta de un estilo de vida y una manera de vestir específicos, también estos promovidos por intereses comerciales, sobre todo por la industria de los discos y la música. Revistas musicales como *Hair,* lugares comunes como "la edad de Acuario", fenómenos de masas como Woodstock, contribuyeron igualmente para dar forma al mito y luego a la imitación de éste por la realidad.

Por sí mismo, el incremento estadístico se convirtió en una realidad sociológica. De 1940 a 1950 no hubo aumento en la proporción de jóvenes en la sociedad; de 1950 a 1960 tampoco lo hubo; pero de 1960 a 1968 sus cohortes registraron un salto de más del 50 por ciento, y esta muchedumbre emergió como entidad conciente de sí en cuanto fenómeno económico y social.

Es simplista (y a menudo erróneo) suponer que la juventud es un período "natural" de rebelión contra la autoridad, y sobre todo la autoridad paterna. En parte esta imagen fue conformada por el resentimiento de los hijos victorianos contra las riendas de la propiedad y la herencia que el padre burgués tenía sólidamente en mano, tal como aparece simbolizado por Samuel Butler en su memorable *The Way of All Flesh*. Los años setenta fueron todo un despliegue de rebelión, gran parte de la cual, sin embargo, fue pura fantasía puesto que la "represión burguesa" escarnecida por la cultura juvenil se había desvanecido mucho tiempo atrás, y en muchos casos aquellos jóvenes estaban simplemente actuando al aire libre los impulsos vergonzantes de sus padres.

La guerra de Vietnam fue, por supuesto, lo que dio un filo político a la rebelión, así como el cuestionamiento y el resentimiento crecientes respecto de la guerra por parte de los jóvenes, que eran los más directamente afectados. La reacción adoptó dos formas: una que fue objeto de ublicidad, y otra que casi no se advirtió. La abierta fue el movimiento contra la guerra, en particular la oposición al reclutamiento encabezada por grupos universarios de élite. La otra fue el hecho de que en Vietnam el ejército se saturó del uso de drogas, puesto que ahí la marihuana y la heroína eran baratas y fáciles de conseguir, de modo que las drogas se convirtieron en un medio de escape de los riesgos y el tedio de la guerra. Y como en Vietnam el servicio militar se prestaba sobre una base rotativa, cientos de miles de jóvenes se vieron expuestos a estas tentaciones de consumo.

La idea de "salirse de la sociedad", la expansión de la cultura del rock y la droga, la experimentación sin trabas en materia de sexo quizá sólo hayan afectado a una pequeña proporción de la juventud, pero si lo que quiere es discernir el "espíritu" de la época, esos fueron sus signos distintivos.

El brote del feminismo es probablemente el rasgo que dejará la impronta más duradera en la cultura, más que los otros fenómenos aquí mencionados. Y sus ramificaciones aún están abriéndose paso en ésta y en otras sociedades. El feminismo es una ideología, y en muchos casos las ideologías no duran, al menos en su forma original. Detrás del brote feminista (y las reacciones opuestas, inclusive entre otras mujeres) hay muchos elementos, cada uno de los cuales, con el discurrir del tiempo, empezaron a desempeñar un papel independiente e incluso autónomo. El más sencillo, y más importante de todos, es la lucha por la igualdad de derechos y el fin de la discriminación en el empleo y otros sectores de la sociedad. Este es el elemento que cuenta con el apoyo más decidido y lo que más habrá

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

de durar. En la medida en que subraya una reacción contra el dominio de los varones y las estructuras patriarcales, se remite a las corrientes antiautoritarias de los setentas y, en cierta medida, las refuerza.

Pero, evidentemente, lo que está en juego es más que el hecho económico y social de hallarse en desventaja. En un sentido cultural más hondo, el feminismo plantea el problema de la definición de *roles,* status y ocupaciones por "sexo", y el problema, sobre todo en cuanto al carácter de la familia, del papel históricamente subordinado de la mujer. Uno de los más antiguos rasgos de la estructura social es la división sexual del trabajo, dentro de la familia y en la sociedad. La raíz del reto feminista es el cuestionamiento de esa división.

Considérese nada más una estadística. En 1950, la fuerza de trabajo se componía de un 65 por ciento de varones que tenían una esposa en el hogar al cuidado de dos niños. Esta es la imagen de la típica "familia nuclear". En 1980, según Daniel Yankelovich, sólo el quince por ciento de la población trabajadora respondía a esa descripción. La vasta participación femenina en la fuerza de trabajo, en puestos que ya no son los de escritorio o de ventas que caracterizaban el principio del siglo, la expansión en el número de mujeres casadas o que participan en el sector profesional, es un rasgo permanente de la época.

Mucho de esto se explica por la expansión de los sectores postindustriales de la economía. Toda mudanza social es una intersección de dos corrientes: una es una actitud cultural, la otra es la capacidad de institucionalizar un cambio en términos de mercado. Las actitudes culturales que están detrás del feminismo —el de la igualdad de derechos e inclusive de los sexos— datan de hace más de cien años. Hace más o menos sesenta años el movimiento de las sufragistas triunfó al obtener para la mujer el derecho de votar. Pero ha sido la expansión de los servicios humanos —en especial los de educación, salud y sociales—, de la investigación y de las profesiones, característica de una fase postindustrial, lo que ha dado a las mujeres una base económica en el empleo de clase media, con lo cual les ha proporcionado una continuidad de apoyo institucional que les permite reforzar sus exigencias culturales. Y eso también se puede definir simbólicamente como un rasgo propio de los setentas.

El movimiento homosexual —defensor de los derechos de los *gay* y las lesbianas— se deriva hasta cierto punto del movimiento feminista, tomando en cuenta que algunas de las más extremistas del feminismo adoptaron una ideología fuertemente antiheterosexual como manera de subrayar su propia identidad. Pero eso no fue sino la primera cuña. El cambio cultural más importante por lo que se refiere a las costumbres fue el que permitió a muchos homosexuales, sobre todo en las ocupaciones profesionales y culturales, salir de la clandestinidad, expresar más abiertamente su propia subcultura (en bares, centros recreativos, publicaciones, etc.) y exigir un reconocimiento a su identidad. A este respecto, el cambio quizás más interesante es el hecho de que, hasta hace unos quince años, la psiquiatría y el psicoanálisis definían la homosexualidad como una patología psicológica que requería ser "curada". Hoy la profesión psiquiátrica es públicamente agnóstica en esta cuestión y una gran parte de ella aceptaría la homosexualidad como una condición normal.

Para completar este inventario, se debe incluir, entre los rangos de la década, el descenso de los WASP (acrónimo de *White Anglo Saxon Protestant,* que según el más reciente *Webster's Collegiate Dictionary* se empezó a usar en los sesenta) y el ascenso de la mezcla de razas como distintivo de la vida norteamericana. Muy a menudo se supone que la *etnicidad* es un sentimiento "primordial", un sentimiento inherente, indígena, de pertenencia; y por lo tanto para muchos sociólogos el enigma es cómo explicar el resurgimiento de la etnicidad entre descendientes de segunda o tercera generación, en contra de la adhesión a una clase. Porque muchos sociólogos habían supuesto que la etnicidad era un rasgo atávico, en la vida moderna, y que desaparecería a medida que los individuos se identificaran más profundamente con sus posiciones ocupacionales, profesionales o de clase, y que estas características se convertirían en los ejes principales de las diferencias entre los grupos del país. Desde ese punto de vista la etnicidad en verdad sigue siendo un enigma.

Sin embargo, si se piensan bien las cosas, no tiene por qué ser así. He sostenido en otra parte (ver mi ensayo en el volumen titulado *Ethnicity,* coordinado por Nathan glazer y Daniel P. Moynihan, Harvard University Press, 1975) que la etnicidad no es tanto un sentimiento primordial como una identidad *escogida,* escogida en virtud del papel

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

sobresaliente que confiere, y de la evidente ventaja implícita en la identificación que permite, en cuanto la política se convirtió en campo de obtención de ventajas y avances en la sociedad, sobre todo para grupos excluidos, frente al campo de la economía y el mercado.

En el seno de la sociedad norteamericana, sobre todo en los años que siguieron a las administraciones de Kennedy y de Johnson, años de espansión del papel del Estado en la sociedad, para varios grupos la movilización política se convirtió en medio importante para "intervenir en la acción afirmativa". Durante mucho tiempo, organizarse siguiendo criterios étnicos había sido un medio por el cual irlandeses, judíos y después italianos habían conquistado un sitio en la política local, y esto mismo había sido una de las principales razones para la continuidad de dichos grupos. Pero en los años de la postguerra el escenario nacional se vio cada vez más sujeto a este tipo de movilización política. Los negros, en el proceso de desplazarse hacia el norte abandonando una base rural dispersa para adoptar una base urbana concentrada, pudieron empezar a organizarse políticamente y, con esto, a exigir patrocinios y empleos (es notable que hoy los alcaldes de Los Angeles, Chicago, Detroit, Newark y Atlanta sean negros).

Junto con esto se advertía el cada vez más intenso reclamo de derechos y exigencias sociales frente al gobierno por parte de varios grupos, sobre todo minorías; movimiento de tales alcances que en los setenta llegó a parecer, como lo hemos bautizado Daniel Yankelovich y yo, "una revolución de los derechos crecientes". Era obvio que organizarse en términos étnicos ofrecía a los miembros de los grupos una ventaja evidente, de tal modo que, como suele suceder en estos casos, las opciones de acción política se mezclan con sentimientos psicológicos de manera que producen un conjunto de símbolos y sentimientos de los cuales la identificación se rodea para amplificarse. Es en ese sentido que la cultura y la política se mezclan.

En un sentido diferente, el desenmarañamiento de la cultura tradicional, así como el crecimiento de estilos diversos de vida, produjo que la autoridad social y cultural de la clase alta WASP se hiciera menos dominante: En efecto, la mayoría de los WASP empezaron a retirarse de la escena pública, al paso que sus vástagos adoptaban los estilos desenfadados y en boga de los nuevos culteranos.

Un bosquejo trazado tan a grandes rasgos como éste entraña múltiple riesgos. Uno de ellos es el de suponer una coherencia mayor, o algún "espíritu de la época" más dominante de lo que cabe pensar en un país y en una cultura tan compleja como la de los Estados Unidos. Efectivamente, uno puede ser engañado por lo que está a la vista o por aquello sobre lo cual se escribe y no advertir en lo más mínimo las corrientes ocultas que actúan bajo la superficie. Otro riesgo: ya que al acelerarse los tiempos le resulta a uno difícil distinguir lo pasajero de lo permanente, uno puede concentrarse por igual en fenómenos que deberían ser objeto de una atención diferenciada.

A diez años de distancia la contracultura resultó ser una vanagloria, y la cohorte de los jóvenes hoy día se está instalando en una cauta, si no es que angustiada, edad madura. Lo que en su momento pareció ser un nuevo giro cultural demostró ser apenas el margen de un experimento que fue posible gracias a la opulencia de la sociedad; en cuanto la economía entró en picada y los empleos empezaron a escasear, menguó el sentimiento de rebeldía. Lo más visible hoy es un nuevo conservadurismo social que se muestra agresivo en su ataque contra el modernismo cultural y la permisividad, y que procura restaurar los valores tradicionales, de ser preciso por mandato o por ley. La pérdida de confianza en las metas y la voluntad nacionales se ha recuperado un tanto gracias a un patriotismo belicoso y a una actitud revisionista respecto de Vietnam, aunque el Congreso sigue receloso del "pantano", como lo revela el inseguro clarín que hacemos sonar sobre Centroamérica.

En una perspectiva histórica más amplia parecería que estamos regresando sobre viejos senderos. Si uno vuelve los ojos a los Estados Unidos de hace cien años, lo que resalta es el grado de *laissez faire* en la economía, así como la estricta reglamentación del comportamiento (en las leyes para controlar las costumbres, por ejemplo, o las leyes antialcohólicas). Un siglo más tarde se había efectuado un cambio singular: en la economía había una fuerte reglamentación y en dirección por parte gubernamental; mientras que en el área de la moralidad y las costumbres se dejaba un amplio grado de *laissez-faire*. En el momento actual parece estar efectuándose un nuevo cambio en sentido inverso.

Sin embargo, el panorama que presento por convincente que parezca puede oscurecer ciertos cambios profundos en

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

la sociedad y la cultura. Por una parte, pienso que no ha habido un retorno al conservadurismo en los Estados Unidos (no obstante la aparición de un numeroso grupo de escritores e intelectuales a quienes se denomina "neoconservadores" y que han encontrado una plataforma ya dispuesta para sus puntos de vista). El conservadurismo social siempre ha estado ahí, y sobre todo en las iglesias y en la sociedad. Lo que hemos presenciado ha sido el fracaso del liberalismo (filosófica y políticamente), y el agotamiento del modernismo como movimiento creador. La mayoría moral conservadora siempre ha existido, pero sus líderes han sido objeto de mofa y denigración como *rednecks* y *yahoos,* por parte de los clérigos protestantes liberales que dominaban. Al derrumbarse el liberalismo, la mayoría moral pudo avanzar al frente (por otra parte, obsérvese el giro que ha tomado la iglesia católica, por largo tiempo la más conservadora en los Estados Unidos, en torno a cuestiones tales como las armas nucleares y el apoyo a regímenes izquierdistas en América Central). Así, lo que se observa no es siempre un cambio o una conversión de actitudes o sentimientos —puesto que las diversas corrientes llevan mucho tiempo de estar presentes—, sino una modificación en la prominencia de cuestiones y grupos que están haciendo más visibles sus posiciones, y en apariencia más centrales.

Lo más difícil, sin embargo, es identificar los cambios duraderos y profundos, las "tendencias seculares". Yo querría señalar dos cambios en la cultura, que son anteriores a los setenta, como cualquier otro cambio de esa importancia, pero que sin embargo sobresalieron en esa década. Uno es el papel de las mujeres. Pienso que cualquier historiador que vuelva la cabeza desde la atalaya del próximo siglo reconocerá el nuevo *status* de las mujeres como un cambio permanente de la sociedad. Las definiciones precisas de los sexos, las formas específicas de la familia, y la proporción de mujeres en la fuerza de trabajo, todo eso está expuesto a cambios, y las fronteras de cada concepto se modificaron con el transcurso del tiempo. Pero la *idea* y el *hecho,* de la igualdad de derechos, en cuanto principio, se han ganado para siempre. Y se trata de algo irreversible. Lo afirmo porque no es sólo de un cambio cultural, sino que ha sido confirmado e institucionalizado por el mercado y la sociedad.

El segundo cambio es el rompimiento de la armadura que llevaba la autoridad. Aún hay élites y *establishments,* pero no ejercen autoridad moral, y menos política. Aparte, mucho de esto ha sido ulteriormente socavado por el fracaso de las ciencias sociales, en los últimos años, sobre todo de la economía, que otrora se atribuía la posibilidad de saber cómo se maneja una economía nacional, si no es que a la misma sociedad, o incluso al yo individual. Los "paradigmas" (para utilizar la expresión de moda) dominantes en materia de filosofía, economía, sociología y psicología, son confusos. Por lo que toca a las artes, hemos vuelto a motivos tradicionalistas en arquitectura, pintura y literatura. Los agotamientos son evidentes. Hay una pérdida de confianza en la capacidad de todos para gobernar.

En el pasado, el desmoronamiento de la vieja autoridad por inquietante que fuera, justificaba un cierto optimismo, porque a lo mejor anunciaba nuevos movimientos, políticos o estéticos, dotados de un vigor propio, que esperaban entretelones, listos para avanzar en el momento que las viejas estructuras se vinieran abajo. Pero, ¿es posible pensar que estamos en los umbrales de un tal renacimiento? Yo lo dudo.

Si no es así, entonces las perspectivas sí que resultan inquietantes, porque en cualquier sociedad (que no sea una muy reducida, de iguales) la pérdida de la autoridad se traduce en una dependencia frente al poder, y el poder gobierna únicamente por la amenaza implícita de la fuerza. Confío en que no estoy bosquejando una simple alternativa entre blanco y negro. En gran parte de la sociedad moderna, las instituciones son modeladas por el uso del poder, directo o indirecto, y las modalidades de coerción son explícitas o sutiles. Y sin embargo, donde hay autoridad —una autoridad merecida, que se base no en el consentimiento (que dobla la rodilla ante el poder) sino en el respeto— el poder se mitiga. El más preocupante residuo de los setenta es, a mi juicio, que las élites y los *establishments* no hayan logrado ejercer una autoridad moral.

Notas

[1] En el *Examiner,* enero 6 - mayo 29 de 1831. Fue también el título de una colección de ensayos por William Hazlitt, publicada en 1825. Pero esa colección se publicó anónima y se componía enteramente de retratos de contemporáneos. El ensayo de Mill se proponía definir un "espíritu" específico de su tiempo. Evidentemente, el término más cercano en otro idioma es la palabra alemana *Zeitgeist.*

[2] John Stuart Mill, *Essay on Politics and Culture,* al cuidado de Gertrude Himmelfarb (New York, Doubleday and Co., 1962). Las citas son de las páginas 3, 11 y 19.

[3] Lo irónico de la fotografía, como resultó más tarde, fue que la joven no era una estudiante de esa universidad sino una muchacha escapada de casa que había estado viviendo en Kent State. Pero eso es parte de otra historia acerca de los jóvenes norteamericanos.

[4] En su forma original la frase es al revés. Proviene de un himno religioso del obispo Reginald Haber, de Inglaterra (1783-1826) que empieza así:

> Brightest and best of the sons of the morning!
> Dawn on our darkness and lend us Thine aid!

Pero Halberstam, como periodista talentoso (y ex jefe de redacción de la revista *Harvard Crimson),* reconció de inmediato que su título tendría mucho más "impacto" al poner la palabra "mejores" en primer lugar. Es así como los medios plasman nuestras percepciones; o quizás resultó más sutil en el sentido de que al invertir el orden del himno, el señor Halberstam pensaba que los "mejores y más brillantes" eran anticristos.

[5] Los más importantes nombramientos en Oxford, para los profesorados *Regius,* aún hoy son responsabilidad del Primer Ministro.

[6] Pero, como dijo un miembro del *establishment* literario, eminencia gris de la *New York Review of Books,* al rechazar la designación: "El *establishment* no existe. Sólo creen en él quienes no pertenecen a su círculo". ¡Tal es el esnobismo al revés de los culteranos!

[7] *El Institute of Politics* de Harvard, quizás inconscientemente, fue creado teniendo como modelo el *All Souls College* de Oxford, donde la élite académica y política podía reunirse regularmente y en privado para intercambiar ideas. La intención naufragó cuando la confrontación de los estudiantes con Robert McNamara en Harvard y su indigna fuga por una puerta lateral al terminar su charla privada. En los últimos quince años, el Instituto se ha convertido en una institución populista muy respetable.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

GUILLERMO SAAVEDRA

POEMA

CINCO VECES ELLA

I

No eran espumas las que ella hacía valer,
esos trofeos a agravios del estarse quieta,
simplemente.
No había presagios
porque los signos de la orografía de dedos y cabellos
decían el pasado,
una verificación redonda
como un certificado,
irrefutable como las esferas.
Y, sin embargo,
mi empeño de harúspice crecía
en la telaraña de los momentos alabiados
donde el sueño llegaba desde adentro de las horas.

Afuera no.

No había más que ese rosario inagotable
de miradas esfenoidales,
de aplausos puestos del revés,
de acotaciones —eñes cejijuntas—
y aquella pausa eterna en la que
no había espera
porque todo había sido.

"No hay futuro perfecto", solía decirme mientras,
con meticulosidad de sastre, me ataba los cordones
y era tan esencial que mis zapatos nunca bostezaban.

II

Ella ¿quién es?
¿Cómo he dejado que crezca
en sus vegetaciones secretas?

Cuando se suelta el pelo y nos traiciona
deja alentar entre nosotros la sospecha
de que ha estado siendo tan distinta allá en el mundo,
que ha mentado otras cédulas y firmado documentos
que nos pierden.

No es posible esta anciana criatura,
este engendro indecente ellos ni lo suponen
en sus congratulaciones.
Y creen conocernos, se sonríen
y nos adivinan tan ella, tan él y tan nos-otros
que da náuseas.
Hasta parece que forjáramos estos comediantes
apenas por cansancio,
apenas por burlarnos de sus definiciones.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

III

Voy hacia ella con premeditaciones
y es obsceno,
es fallido el intento de los cuerpos
que dicen entender y sólo presuponen.
Abominable el precio del placer
—el cuerpo cobra demasiado por ser
leche de cabras, serpiente emplumada, pájaro en tierra—.
"Infimas, sus fechorías no le hacen mal a nadie,
sólo a mí", me digo,
sólo yo.
Solo en mi hambre de inspector de miserias,
mi pasión de burócratas, la búsqueda de cruces:

t r a m p a
a
o
r

m i e d o
c
u
e
r
p
o

(ella-miente-porque-sabe-mi-falta).

IV

"Investigar",
me digo siempre y la investigo.
En realidad la instigo a ella
a que declare ser atrozmente pura en su traición.
Una traición perfecta, un círculo
que ha devorado ese triángulo.
Acaso tengo aspecto de cateto y ella,
la muy hipotenusa, viene a decirme
—con el paso de alfil que tanto me complace—
aquello que siempre imaginé pero no supe cómo.

V

Ahora nombrarla es una exorbitancia.
En esta orilla
resulta un exabrupto esa opulencia
de las letras.
Tiene su gracia:
esas vocales —peras o naranjas—,
esa ele natatoria y sobre todo
la pe —que no explotaba,
era un descanso suave en su almohadón—
se han ido envenenando, inflaron
los carrillos,
se llenaron de pueblos belicosos;
esas letras quedaron
en la orilla de enfrente y
no debo nombrarlas,
se han vuelto peligrosas, repletas de granadas;
las tengo suspendidas en la lengua,
las penetro de erres y de jotas,
les cometo una qu, las envuelvo entre pelos y virutas.
No,
nombrarla ahora, no.
Tal vez mañana.

(De *Musas en camisón y las cervezas).*

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

GEORGE STEINER

NUESTRA TIERRA NATAL, EL TEXTO

Traducción de Ulalume González de León

Sucesivas interpretaciones, a menudo polémicas, y citas insertas en el contexto de la doctrina sagrada o el de la circunstancia histórico-política, han creado en torno a las arcaicas palabras cardinales del canon hebreo todo un campo de resonancias.

El aura de la paráfrasis vital y la definición rodea el meollo de cada una de esas palabras —cuando no lo hacen la definición dudosa y la incomprensión, no menos dinámicas (no comprender obliga a una lectura más apremiante, a una atención más exhaustiva). El sentido vibra como vibra el cristal, en cuya recóndita claridad están latentes la fragmentación y la interferencia.

Tomemos la palabra *mikra.* Los eruditos en hebreo bíblico y talmúdico le atribuyen toda una red de sentidos. Cuestionan sus raíces literales —*kof, resh, alef,* y el consonántico *mi.* Las definiciones dadas son polisémicas, delinean un campo semántico (una vez más, literalmente, *a la lettre*). La *mikra,* en un principio, pudo haber sido el lugar del llamamiento, el lugar de la vocación y la con-vocación. Ver al Tora o al Talmud como *mikra,* aprehender esos textos en toda su plenitud cognoscitiva y emotiva, es escucharlos y aceptarlos como llamamientos. Es recogerse en uno mismo, y con la (inseparable) comunidad, en el sitio del llamamiento. Ese llamamiento a la respuesta responsable, a la posiblidad de responder en el más riguroso sentido intelectual y ético, es simultáneamente privado y público, individual y colectivo. Para el judío, la asociación y los conceptos relacionados con la *mikra* hacen de la lectura del canon y sus comentarios un sitio literal y espiritual de autorreconocimiento y de identificación con la comunidad.

De allí que para el judaísmo, como lo proclaman un buen número de maestros rabínicos, el supremo mandamiento —supremo porque, justamente, incluye y anima a todos los otros— sea el que puede leerse en *Josué,* I, 8: "Nunca se apartará de tu boca este libro de la ley, sino que de día y de noche meditarás en él". Obsérvese la prohibición implícita o crítica del sueño. *Hypnos* es un dios griego, un enemigo de la lectura.

En el judaísmo posterior al exilio, o tal vez un poco antes, la lectura activa, responsiva al texto tanto en el nivel meditativo/interpretativo como en el del comportamiento, es el resorte fundamental del regreso a la tierra natal lo mismo para el individuo que para la nación entera. El encuentro con el Tora se da en el lugar del llamamiento y a la hora del llamamiento (es decir, "de día y de noche"). La morada asignada, es atribuida a Israel, es la Casa del Libro. La frase de Heine, *das aufgesschriebene Vaterland,* es un acierto. La "tierra de sus padres", el *patrimoine,* es la escritura. En su fatal inmanencia, en su intento de inmovilizar el texto convirtiéndolo en sustantivo espacio arquitectónico, el templo de David y Salomón pudo haber sido una errata, una lectura equivocada de la trascendental movilidad del texto.

Al mismo tiempo y sin duda alguna, el carácter central del libro coincide con la condición del exilio y la encarna. En más de un sentido radical, el Tora es un lugar de privilegiado destierro al que es posible acudir desde la inmediatez tautológica del discurso adámico, desde la no escrita alocución dirigida por Dios al hombre. La lectura y la exégesis textual están abiertas a los exiliados de la acción y de la inocencia existencial de la *praxis,* aun cuando el texto apunte hacia consecuencias políticas y prácticas. El lector puede definirse como el ausente (día y noche) de toda acción. La "textualidad" de la condición judía, desde la destrucción del Templo hasta la fundación del moderno estado de Israel, puede ser vista, y ha sido vista por el sionismo, como la de una trágica impotencia. El texto era un instrumento de sobrevivencia en el exilio, una sobrevivencia que se dio en el seno de vientos aniquiladores. Para resistir, el "pueblo del Libro" debía volver a convertirse en nación.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

Las tensiones, las relaciones dialécticas entre lo que es por un lado el sentimiento de un acogedor destierro en el texto, en la morada de la escritura (dondequiera que un judío lea y medite, el Tora es su verdadero Israel), y por otro lado la expectativa ante el misterio de la tierra natal, de la franja de tierra prometida, dividen la conciencia judía.

El análisis de Hegel es inquietante. Al dejar su suelo nativo de Ur, Abraham, deliberadamente, "rompe los lazos del amor". Rompe las naturales ataduras de un ser humano con sus antepasados y los sitios en que éstos enterraban a su muertos (obsesiona a Hegel el tema de "Antígona"); abandona una comunidad y una cultura. Esos lazos, dice Hegel, trascienden la esfera de lo humano y de lo secular. Consagran la legítima presencia del hombre en la naturaleza, en la totalidad orgánica del mundo real. Según Hegel, Abraham repudia, específicamente, los trabajos y los días de su infancia y de su juventud. No menos que para Rousseau y los románticos, ese repudio era para Hegel la más corrosiva de las alienaciones, de las renuncias a la unión con el resto del género humano y a la integración armoniosa del propio yo. (Esta polémica imagen de Hegel recuerda el rompimiento con la infancia, las espaldas prematuramente encorvadas y el aire de sonámbulo de los estudiantes *yeshiva,* que apenas entrados en la adolescencia ya eran viejos lectores de asordinados huesos infantiles.)

Abraham, para Hegel, está de paso por la tierra; es el eterno transeúnte desarraigado del contexto familiar, comunal y orgánico, del amor y la confianza. Pastor de los vientos, atraviesa toda comarca con pie ligero, indiferente. Es incapaz de amor —si damos a la palabra el sentido (griego) de impulso espontáneo, de sentimiento instintivo. Porque sólo busca a Dios, y una singular intimidad con Dios que raya en el autismo, el Abraham de Hegel manifiesta una total falta de interés por los hombres, cuando no una franca hostilidad, con excepción de aquellos que son sus aliados en la búsqueda. Objetiva, somete y usa a la naturaleza física. Contrariamente al pensamiento helénico, el hebraico excluye del orden pragmático y natural toda presencia de un alma misteriosa; de allí el carácter de las relaciones judaicas entre lo finito y lo infinito, lo natural y lo sobrenatural. Esas relaciones despertaron la religiosidad de los griegos y la creativa confianza con que ésta se integra a la variedad y a la belleza del mundo real; el hebraísmo en cambio, en su extremo compromiso con la abstracción, la palabra y el texto, desprecia la esfera natural. En términos de dialéctica hegeliana, podría decirse que Abraham y su progenie se ven enredados en una trágica contradicción. Los judíos pretenden, y de hecho parecen haberlo logrado, estar más cerca que ningún otro pueblo del concepto de Dios. Y así es, pero al precio suicida de una renuncia al mundo, de un ostracismo en el que ignoran a la tierra y su familia de naciones. En cuanto al Dios del que tan cerca están los judíos, por obra de una implacable abstracción y de la altura inconmensurable que le atribuyen, es el que más lejos está de los hombres.

La ley mosaica, la entrega judía a las minucias de su arcaica observancia, la atrofia de una tradición en que privan el legalismo y la literalidad en las reiteraciones y rituales, representan para Hegel un esfuerzo lógico, pero también desesperado, por mantener el mundo a raya y permanecer en la cercanía de Dios. El descendiente del desarraigado Abraham no cuenta con más sitio adonde ir. Porque ni siquiera era suya la tierra que le fuera prometida. Tuvo que apoderarse de ella por la astucia y la conquista. Y expulsado de su país por conquistadores subsecuentes, el judío se ha visto, en rigor, meramente devuelto a su primera condición de dispersión, a su escogida extranjería. Según Hegel, esa "extranjería" se volvió antológica. La sensibilidad del judío es el medio, por excelencia, en que se libra la amarga batalla entre la vida y la muerte, entre la inmediatez espontánea y la reflexión analítica, entre la armonía del hombre con su cuerpo y su entorno y el rompimiento del hombre con ellos. La trágica antropología de Lévy-Strauss, toda ella un capítulo del conjunto de críticas que el judaísmo emancipado infligió al mesiánico, es al respecto profundamente hegeliana.) Para Hegel, "el pueblo del Libro" es como un cáncer: aferrado a su sitio, vital, y capaz de una inexplicable regeneración. Su Libro no es el de la vida. El arte y las energías con que emprenden la lectura tienen el mismo efecto que el pensamiento analítico cuando éste alcanza la intensidad y la precisión del láser en sus disecciones: consumen y destruyen al objeto viviente de su estudio.

Lo que es para Hegel una imponente desviación patológica, un lamentable estancamiento en el progreso de la conciencia que busca liberarse de su alienación y recobrar su plenitud, es para otros el propio secreto a voces del genio judío y de su supervivencia. El texto es la plenitud que cada comentario hecho al texto recupera. Cuando lee, cuando por obra de sus comentarios convierte su lectura en diálogo, en eco vivificante, el judío —por decirlo plagiando a Heidegger— es "el pastor del ser". El aparente *nómada* lleva en realidad al mundo adentro, contiene al mundo a la manera del lenguaje, o de la *mónada* de Leibniz (este juego de palabras, esta ilícita congruencia entre dos palabras, ejercieron sin duda sobre Hegel un perturbador y sugestivo efecto).

Pero, positivas o negativas, la tela "textual", las exégesis del judaísmo constituyen, ontológica e históricamente, el meollo de la identidad judía.

Desde el punto de vista formal, lo anterior es obvio. En torno al eje del *Tora,* en un vaivén centrífugo y centrípeto, traman su tejido la referencia, la elucidación y el debate hermenéutico que organizan la vida diaria e histórica de la comunidad y proporcionan a ésta una información orgánica. La comunidad podría verse como una tradición de lecturas concéntricas: el *Gemara,* el comentario del *Mishna,* el conjunto de leyes transmitidas oralmente y de prescripciones que integran el *Talmud,* y el *Midrash* —nombre dado a la parte del comentario que atañe a la interpretación de canon bíblico en particular, encarnan y activan el *continuum* de la existencia judía. La incesante lectura de los textos básicos y las lecturas exegéticas, polémicas, extensivas de aquellas primeras lecturas (formales y pragmáticas, el proceso es infinito), definen a la temporalidad. Ponen de manifiesto la presencia de un pasado determinante; intentan deducir su aplicación en el presente; apuntan hacia futuros acontecimientos, latentes ya en el acto original de la revelación. Así, ni la disposición física del pueblo de Israel ni el paso de los milenios podrán revocar la autoridad (la

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

auctoritas de la paternidad literaria) o la presión ejercidas por el sentido de los libros sagrados mientras éstos sigan siendo leídos y mientras se vean rodeados por una constante aparición de satélites, de textos secundarios. Por obra del reto de la interpretación —metafórica, alegórica y esotérica—, esos textos secundarios libran al canon del reflujo hacia el pasado, implícito en el pretérito gramatical, así como de todo aquello que podría convertir un sentido vigente en inerte monumentalidad meramente litúrgica. Gracias al camino hacia lugares y tiempos imprevistos que los comentarios magistrales le abren, el legado sigue siendo fuente de aplicaciones existenciales e iluminaciones del espíritu antes insospechadas.

La circunstancia adámica es la de una tautología lingüística y la de un duradero presente. Las cosas fueron tales como Adán las nombró y dijo que serían. La palabra y el mundo eran uno. Donde todo es perfecto acuerdo, sobran las evocaciones memorables. El pretérito verbal es también el tiempo del mañana perfecto. La Caída del Hombre añadiría después al discurso humano sus ambigüedades, sus enigmas necesarios, el poder (contrarrestado por las construcciones en condicional) por el que puede disentir en forma especulativa de las opacas coerciones de la realidad. Después de la Caída, los recuerdos y los sueños, que son tan a menudo remembranzas mesiánicas del futuro, se convirtieron en la bodega de la experiencia y la esperanza. De allí la necesidad de re-leer, de re-cordar (re-evocar) los textos en que el misterio de un origen, en que los vestigios de una pérdida autoevidencia (el "soy lo que soy" de Dios) son frecuentes.

La re-evocación ideal se produciría oralmente. En la sensibilidad hebraica, lo mismo que en la platónica, son evidentes la desconfianza en la palabra escrita y la crucial nostalgia de la oralidad perdida. Lo escrito es siempre una sombra posterior al hecho, una postdata, en el sentido material del término. El deterioro sufrido por el sentido primordial se ve oscuramente ilustrado por la destrucción de las tablas de la Ley en el Sinaí, por la elaboración de un nuevo facsímil. Las letras de fuego, de ese fuego que *hablaba* en la zarza ardiente, se apagaron al convertirse en silencio grabado en piedra. Sin embargo, la escritura ha sido sin duda la garante indestructible, la "suscriptora" de la identidad del judío más allá del lenguaje, al que a menudo se vio obligado a recurrir y que solió usar con maestría. Como el caracol, apuntando los cuernos hacia la amenaza, el judío llevó a cuestas consigo su casa del texto. ¿De qué otro domicilio disponía?

Pero el destino y la historia del judaísmo son "librescos" en un sentido mucho más profundo, en un sentido que los separa.

En la relación con Dios propia del judío, los conceptos de contrato y de pacto no son metafóricos. La existencia de una relación, de una *magna carta,* de un documento instaurativo redactado en forma narrativa que establecía los derechos y las obligaciones recíprocas entre Dios y el hombre, es evidente en el *Génesis* y el *Exodo.* La fundación de la identidad de los elegidos es textual. En Habbes y en Rousseau, la mención de un contrato original entre los fundadores de una sociedad civil, o entre el soberano y aquellos que habían delegado sus poderes en él, pertenece al orden de la ficción metodológica. En el judaísmo, en cambio, tiene literalmente un carácter instrumental: el de un acta notarial entre oral y escrita, sometida no sólo a constantes ratificaciones personales y comunales, sino además a constantes revisiones. Aun después de sometido a Noé, aun después de su trascendental redacción en el Sinaí, y sin duda tras cada visita del desastre al pueblo judío, la alianza con Dios, el pacto y sus innumerables codicilos legales y rituales a un tiempo, son objeto de alguna revisión de índole moral, legislativa y textual. Las vivas preocupaciones suscitadas por el precioso documento han sido excesivas.

El diálogo milenario con Dios es asunto de "tenedor de libros", y el *Libro de Job* es únicamente su más minucioso protocolo. Prolongando esta imagen, puede decirse que Dios "lleva el libro" de Su pueblo —tribu de eternos deudores desde Su "adelanto" inicial y difícilmente amortizable: la Creación, la sobrevivencia al Diluvio, el pacto del Sinaí y el título de propiedad de la tierra prometida. Y eternamente, dada la magnitud de los divinos intereses compuestos, Su socio y cliente Israel se le retrasa en los pagos y hasta peca de incumplimiento. Cuando es concedida, la moratoria es un acto de gracia. La cancelación de la deuda, la revaluación de toda moneda, encarnada por Cristo, son para el judío una hueca fantasía.

De manera concomitante, hay un sentido en que el judío "lleva el libro" de Dios. Pero ¿es posible hacer las cuentas (obsérvese de paso la superposición y la interferencia semántica que hay entre los términos "contar" y "narrar") y llegar a un balance? ¿Puede acaso haber tal cosa como un balance inteligible de méritos y recompensas (el intento de Job de revisar y certificar el libro de la vida), o de sufrimiento y alegrías? ¿Ha cumplido Dios con las obligaciones que contrajo con el hombre o, más precisamente, con aquellos primeros abogados y negociadores del ser que son los judíos? El antisemitismo ha denunciado siempre en el judaísmo y sus relaciones con Dios *vide* Shylock y la fianza que pedía, la economía contractual y litigiosa, la herencia del trueque y el regateo inescrupuloso. ¿No es obvia la presencia, en el epílogo moral y didáctico al *mysterium tremendum* de Job, de una doble restitución en la que incluso se asume el pago de daños y perjuicios?

Pero el "tenedor de libros" es también, de manera inextricable, un "tenedor del Libro", un archivista de lo revelado. De allí que el contador deba rendir cuentas a Dios —como no sucede en ninguna otra tribu. En *Ezequiel, 3,* esa "teneduría de libros" a cargo de un "dependiente" de la eternidad llega a ser de una grotesca vehemencia física. El emisario de Dios tiende a Su siervo un rollo, "y estaba escrito por delante y por detrás". Dice a Ezequiel: "come este rollo" (Ben Jonson ha escrito acerca de la "ingestión" de texos clásicos). "Llena tus entrañas de este rollo". Ezequiel lo hace y nos cuenta: "fue en mi boca dulce como la miel" —y todavía hablamos de palabras "dulces como la miel", relacionando así al lenguaje con aquel obsesionante sabor que tanto la mitología ática como la de Oriente Medio asociaban en cambio con el sol y los jardiens de los muertos.

Estos cimientos y meollo del judaísmo, contractuales y promisorios, explican la singularidad (¿la patología *comtra naturam*?) de la supervivencia. Los "libros han sido llevados" y dedican toda su existencia individual e histórica a añadirles nuevos artículos. Pero reflexionemos en la forma,

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

abrumadoramente manifiesta aunque física y racionalmente irracional, en que la experiencia judía se atiene a lo *prescripto* por esos libros que son una tarjeta de identidad, esos libros tan contenciosa y orgullosamente llevados. En rigor, el destino del judaísmo es un *post scriptum* a las sanciones incluidas por el contrato con Dios (el precioso documento —repitámoslo); es toda una serie de notas explicativas, una marginalia al texto de la (no) respuesta de Dios a Job, y a los textos de los Profetas. Todo está allí, enunciado desde un principio. Los que siguió sólo ha sido angustioso cumplimiento de compromiso. Ninguna otra nación, ninguna otra cultura de este mundo se ha enfrentado con tantas *pres*cripciones. Ningún hombre ha tenido que dar cuentas tan continuas de los sentidos, emparentados, de *prescripción y proscripción* —lo cual implica la renuncia, el ostracismo, una condena a muerte extendida por escrito.

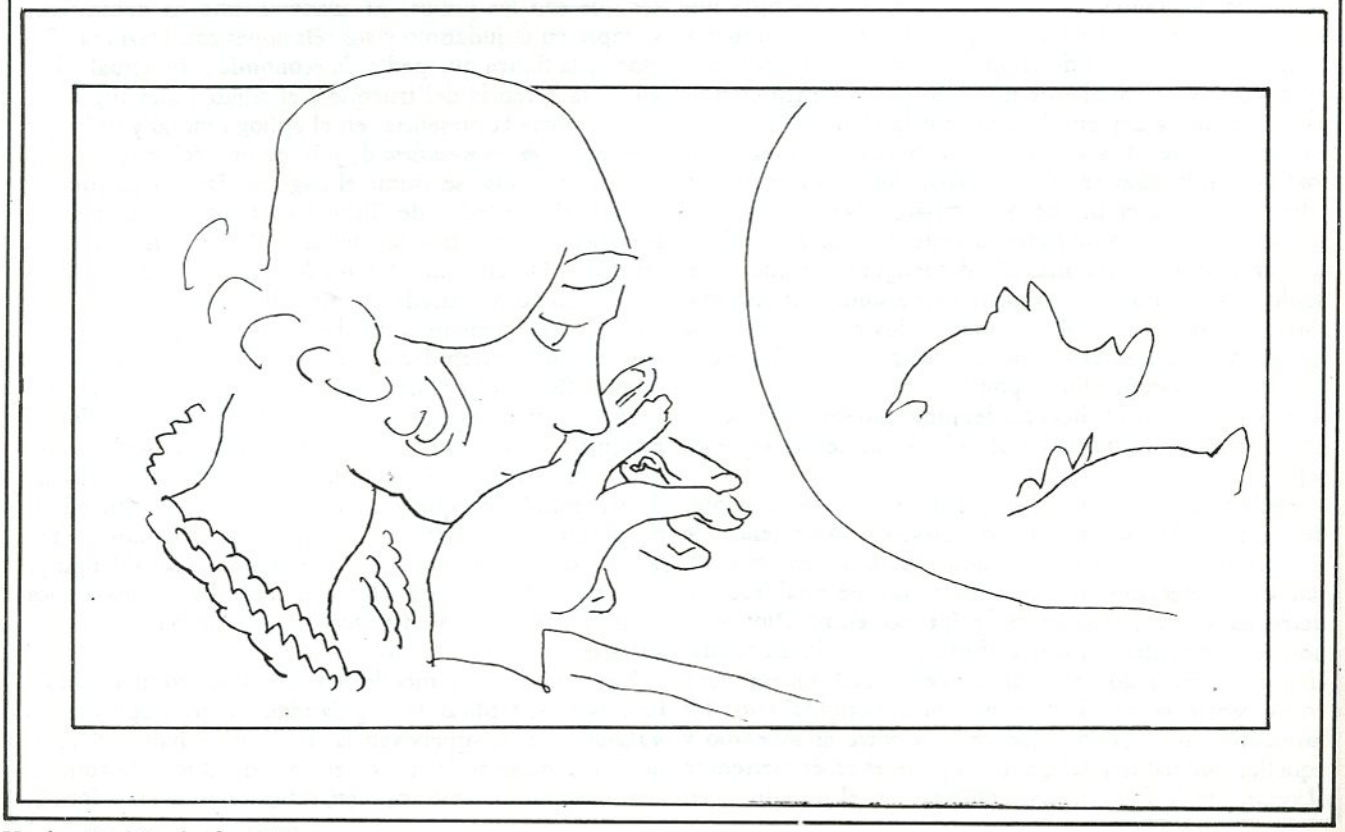
¿Qué podría añadirse a lo que dice *Amós,* que según los eruditos es el más antiguo de los libros proféticos y que data de c.750 A.C., de la época en que el reino del norte de Israel apuntaba hacia su ruina? La promesa de Dios es inequívoca:

> Prenderé, por tanto, fuego en Judá,
> el cual consumirá los palacios de Jerusalén.
>
> ...De la manera que el pastor libra de la
> boca del león dos piernas, o la punta de una oreja,
> así escaparán los hijos de Israel...
>
> ...La ciudad que salga con mil volverá
> con ciento, y la que salga con ciento volverá
> con diez, en la casa de Israel.

Lo prometido es, precisamente, el largo terror de la Diáspara: "Y los cantores del templo gemirán en aquel día", y los israelitas "irán errantes de mar a mar, desde el norte hasta el oriente buscando en vano el santuario. Porque las palabras de Dios son de fuego, quienes las oigan y las lean serán convertidos en cenizas".

Lo oracular está abierto a nuevas contingencias. Sus duplicidades y triplicidades —*tres* canciones convergen en la encrucijada cercana a Delfos— son las de la libertad humana. Las profecías representan todo lo contrario de los oráculos: responden antes de hechas las preguntas. Es increíble que el pueblo judío haya soportado sin volverse colectivamente loco en alguna medida, sin ceder en algún grado a una voluntad de autodestrucción (estos dos impulsos sellan profundamente la sensibilidad judaica), el conocimiento y la lectura y re-lectura de las ineluctables predicciones de sus profetas. ¿De dónde sacó el judaísmo su resolución, su tenaz voluntad de vivir, cuando sus propios buscadores de tinieblas le imponían un decreto apocalíptico y cuando las predicciones en él establecidas se habían cumplido al pie de la ofensiva letra, una vez y otra y otra más? Esta es para mí *la* pregunta central en torno al "problema judío".

Parte de la respuesta está dada, sin duda, por el carácter pendular y antinómico de las propias prescripciones mosaicas y proféticas. En la sentencia que dictó Dios contra Israel hay cláusulas redentoras. La catástrofe no es nunca incondicional. Para los justos, aunque sólo fueran un puñado, hay salvación; y hay restauración para los arrepentidos. La dialéctica de una posible rehabilitación brota del propio centro del terror. El final de *Amós* es elocuente al respecto: los sobrevivientes de Israel, dispersos a los cuatro



Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

vientos, serán traídos del cautiverio a la tierra prometida, "y edificarán ellos las ciudades asoladas, y la habitarán; plantarán viñas y beberán vino de ellas, y harán huertos, y comerán el fruto de ellos". El sueño y meta del sionismo, la suerte de milagro que los hizo alcanzables, están "programados" —como puede verse en el décimocuarto versículo del noveno capítulo de *Amós.** Todo a lo largo del Tora y de los libros proféticos que dictan el destino de Israel, el toque compensatorio de un horizonte mesiánico se superpone al horizonte del sufrimiento interminable.

Pero la duplicidad de la verdad en los textos sagrados sólo logra complicar el problema fenomenológico y psicológico. La promesa, imperativa y determinante, de un rescate final y selectivo, resulta tan constringente, tan coerciva como las predicciones de la persecución, la diáspora y el martirio. La clarividencia de Amós es, para el sionismo, tan prescriptiva como su predicción de la agonía judía. Ninguna otra comunidad en la evolución de la historia social del hombre se ha dedicado así desde sus comienzos a leer y a releer sin cesar, hasta aprenderlos de memoria y para comentarlos interminablemente, los textos que enuncian su destino en forma exhaustiva. Sin embargo esos textos, que por su autoridad y paternidad literaria se consideran trascendentales y tan inflexibles en sus predicciones como los oráculos del mundo pagano, no son así de manera alguna. En un doble sentido, Dios "dio su palabra" al pueblo judío: la profirió, pero también la afirmó de modo constringente. Porque es Su *Logos,* no puede ser refutada; porque es lazo que El impuso, no puede ser rota.

Y otra vez cabe preguntarse: ¿qué abstenciones o qué fortaleza de espíritu, qué gusto por la servidumbre o qué orgullo se requieren de un pueblo destinado a traducir a la acción una *prescripción* primordial o, por así decirlo, a tomarse al dictado a sí mismo? La claridad enceguece cuando es excesiva. Lo cierto es que los judíos tuvieron que asumir, literalmente, el texto de su propio ser conforme a lo predicho. Canetti ha escrito una obra de teatro que gira en torno al orgullo de una sociedad en la que cada hombre conoce, por adelantado e ineluctablemente, la fecha de su propia muerte. La parábola alude, como es obvio, al pueblo judío. Porque vive, porque representa en un escenario privado e histórico el mandato que recibió por escrito, la nota promisoria que le fue extendida cuando Dios se dirigió a Abraham y a Moisés, y porque el "Libro de la Vida" es para el judaísmo literalmente textual, el judío habita un lugar aparte. (Y esta sofocante sensación de *déja-vu,* esa servirl inmunidad a lo desconocido de la condición judía, son justamente lo que Hegel hallaba fascinador y repelente a un tiempo.)

Aunque el mecanismo psicológico resulte oscuro, el hecho es un lugar común: hata cierto grado las profecías se cumplen. Cuanto más radicales son, cuanto más a menudo se ven proclamadas, es mayor el impulso con que avanzan hacia su propia realización. En su terrible historia, el judío parecería condenado a probar la precisión con que los profetas le trazaron su camino. Y "han representado" el texto: primero, al curzar ese valle de sombras, esa noche de la dispersión y la matanza que culminaría con el "torbellino" de los años 40, el *Shoa* ("holocausto", la noble palabra griega que significa "ofrenda solemnemente quemada", no puede aplicarse con propiedad al caso); y más recientemente al regresar a Israel, como el pacto ya lo garantizaba.

¿Significa esto que habrá de verse realizada la utópica pre-visión del regreso a la tierra natal y a la paz, una paz que según el convenio celebrado con Abraham y la coda a los libros proféticos llegaría tras milenios de sufrimiento? No creo que se vea realizada *ahora,* o no necesariamente. El texto es demasiado sutil al respecto. La cláusula mesiánica es tal, que amba partes pueden evadirla. La previsión de la bienaventuranza está ligada al advenimiento de un orden mesiánico. Aun la reunión en Sión es, en el exacto sentido etimológico y latino del término, *pro-visional;* la naturaleza de la previsión y la fecha de su cumplimiento siguen siendo inciertas.

Pero el punto capital es el siguiente: ni la resistencia judía, esa tradicional resignación a toda una historia de persecuciones y ostracismo, ni tampoco el regreso, racional y geopolíticamente absurdo, de un grupo étnico modeno a una casi yerma faja de tierra del Oriente Medio, ocupada por otros desde hace tiempo y cuyas fronteras sólo pueden ser las del odio, son comprensibles si no se toman en cuenta la metafísica y la psicología de lo *pres*cripto. Los textos canónicos tuvieron que probar su veracidad.

El precio pagado por esa "teneduría de libros" (por ese atenerse al libro) ha sido, literalmente, monstruoso. La noción de que la sombría visión del judío bastó de algún modo para provocar, en una medida que se desconoce, los tormentos previstos, es irracional y sin embargo obsesionante.

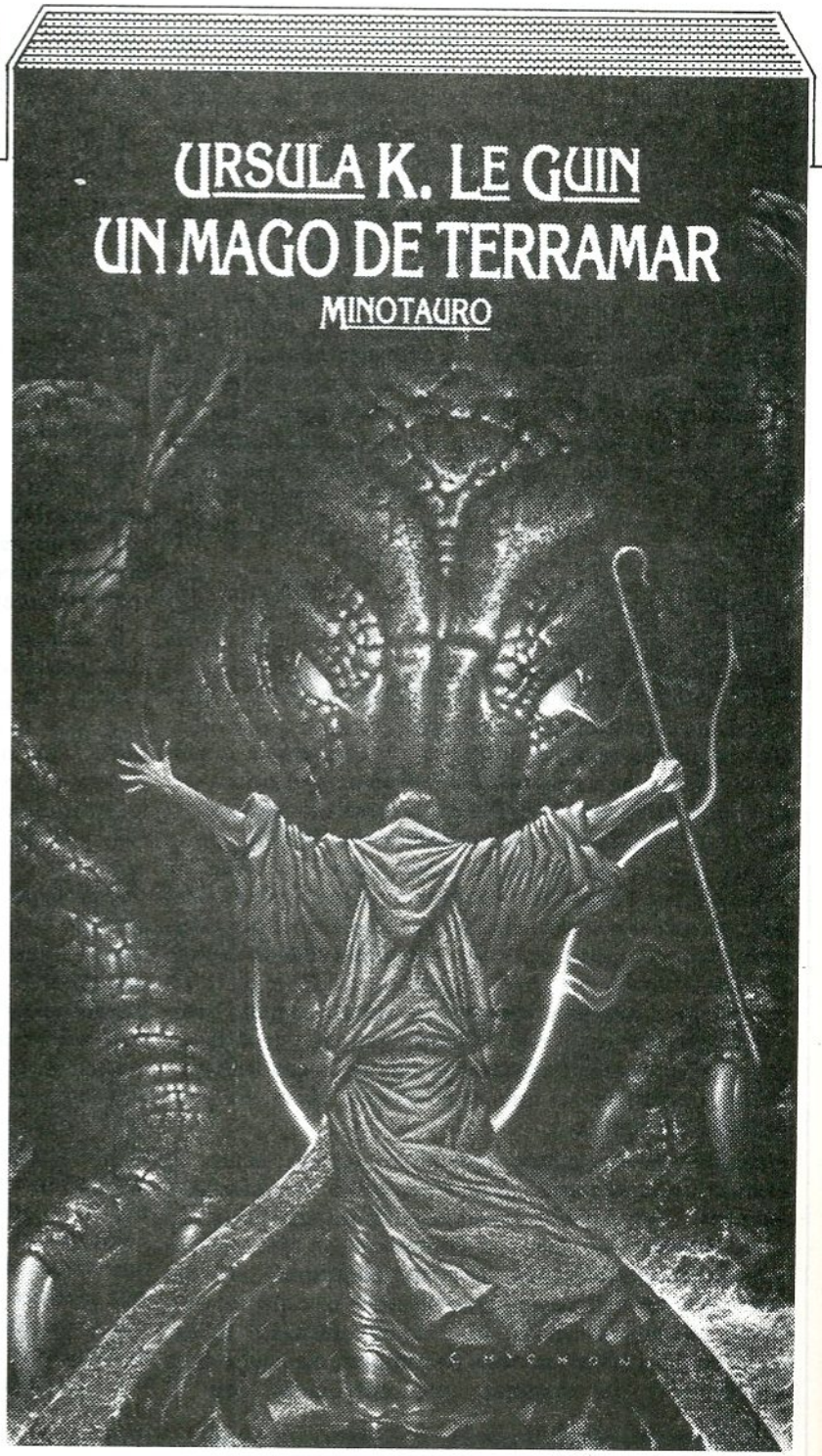
Se vuelve abrumadora cuando leemos a Kafka. Las conclusiones del crítico y el estudioso de la literatura nada añaden a la pre-visión fiel y minuciosa de las atrocidades de la vida en nuestra época que encierran *El proceso* o *El castillo*. Las explicaciones, las referencias a los recursos estitísticos o al contexto literario, sólo trivializan la precisión fotográfica con que el mundo de los campos de concentración, y la obscena intimidad que allí llega a darse entre víctima y torturador, son captados por Kafka, en 1912, en *La colonia penitenciaria,* y en 1914 Kafka utiliza en *La metamorfosis* la palabra "sabandija" dándole precisamente el mismo sentido y las connotaciones que le darían los nazis una generación después. Los escritos de Kafka revelan un literalismo *avant la lettre* que vuelve casi inútiles el torrente de comentarios que provocaron. Aun el magistral intercambio de cartas que Walter Benjamin y Gershom Scholem sostuvieron sobre la religiosidad de Kafka, correspondencia que junto con el ensayo de Mandelstam sobre Dante podría considerarse lo mejor que haya producido el arte de la crítica literaria moderna, evita el apremiante problema de lo profético. Como ningún otro orador o escriba posterior a los Profetas, Kafka *sabía* que la imaginación es una mirada de segunda, que la invención es la consignación pedante de la clarividencia. El sufrimiento de la escritura ineludible y la timidez casi histérica con que aceptaba la mundanal paternidad de sus obras son el facsímil, tal vez conscientemente adoptado, de lo que era en los Profetas intento de evadir la agobiante carga de sus visiones, de liberarse de la enuncación compulsiva. El "no sé hablar"

Sigue en pág. 42

* Si acaso este pasaje promisorio pertenece en verdad al texto de Amós, ya que muchos eruditos lo consideran una inserción posterior.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

UN LIBRO INOLVIDABLE Y DISTINTO



Un mago de Terramar

Ursula K. Le Guin

Primer volumen de la trilogía de Terramar

En el mundo de Terramar hay dragones y espectros, talismanes y poderes, y las leyes de la magia son tan inevitables y exactas como las leyes naturales. Un principio fundamental rige en ese mundo: el delicado equilibrio entre la muerte y la vida, que muy pocos hombres pueden alterar, o restaurar. Pues la restauración del orden cósmico corresponde naturalmente al individuo que se gobierna a sí mismo, el héroe completo capaz de dar el paso último, enfrentarse a su propia sombra, que es miedo, odio, inhumanidad.

"La trilogía de Terramar es la obra en que Ursula K. Le Guin ha expresado su taoísmo con mayor arte. Es también el mayor de sus logros, pues el mensaje filosófico está perfectamente expresado en metáforas poéticas que no necesitan ser reconocidas como metáforas sino aceptadas simplemente como partes de una historia fascinante."

Barbara J. Bucknal

"Alegoría insólita o búsqueda fascinante, un libro inolvidable y distinto."

The Horn Book

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

LA NACION. Desde 1870
marca el ritmo del periodismo argentino.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

SECRETARIA DE CULTURA DE LA NACION

DIRECCION NACIONAL DEL LIBRO

PLAN DE LECTURA

Con el objeto de mejorar las pautas de lectura, como la vía de acceso más fecunda para la comprensión, la expresividad, la crítica y la participación constructiva, y con la mira puesta en la transformación profunda de nuestra realidad y nuestra convivencia, enviamos talleres de lectura para docentes, para la comunidad y para los chicos, por intermedio de las bibliotecas y con incidencia en aquellas escuelas que lo solicitan. Una verdadera cruzbda, en la que la participación es entusiasta y espontánea. La Comisión Protectora de Bibliotecas Populares nos acompaña enviando los libros infantiles que corresponden a su gestión de compra del año 1986.

MES DE MAYO

2 al 10	Gaiman, Chubut Feria del Libro Biblioteca "BERWYN"	21 al 25	Ushuaia, Tierra del Fuego (Consejo Escolar y Biblioteca Sarmiento)
4, 5 y 6	Goya, Corrientes Secretaría de Cultura de la Municipalidad	22 al 25	Villa María, Córdoba Municipalidad, Dirección de Cultura
18 al 25	Villa Lugano, Prov. de Buenos Aires Monoblocks I y II (Escuela Héctor Panizza)	21, 22 y 23	Concepción, Entre Ríos Biblioteca "El Porvenir"
7, 8 y 9	Neuquén (Consejo Escolar y Secretaría de Cultura)	22 al 25	Biblioteca "Mitre" (Centenario) Viedma, Río Negro
18, 19 y 20	Esquel, Chubut (Municipalidad y Consejo Escolar)	11 al 15	Biblioteca Popular Central, Jujuy (Con intervención de la Municipalidad)

SECRETARIA DE CULTURA DE LA NACION

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

H.G.SOLANAS & ASOCIADOS

NUESTROS HECHOS ESTAN HECHOS POR LA GENTE

Músicos, pintores, escultores, cineastas, periodistas. Dando su talento, con pasión y alegría. Nosotros, creando el encuentro, para que todo esto se comparta con la comunidad entera. Con la gente, que disfrutándolos, los recrea y fundamenta. Nuestros hechos, un espacio de encuentro. Por eso seguiremos estimulando este intercambio. Por la gente. Para la gente.

Citibank N A

CITIBANK
UNA EMPRESA CITICORP

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

a fondo

Hace 6 años nos propusimos comprometernos con el destino del país. Hoy - son otros los tiempos - creemos que ese compromiso debe extenderse, particularmente a aquellos que ejercen la tarea de dirigir las empresas que - en última instancia - dirigen los destinos del país.

En A Fondo queremos que el empresariado sea protagonista activo y sus páginas están abiertas a todos aquellos que comprendan que el futuro de su empresa no empieza - ni termina - en las paredes que la rodean.

El país todo es su "propiedad privada". Defiéndalo como tal.

dialogo - D.P.

REVISTA

a fondo

Imprescindible

DIRECTOR-EDITOR: Dr. Jorge Sánchez Arana.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

USTED Y LA CIUDAD CUENTAN CON EL MEJOR SERVICIO DE EMERGENCIAS MEDICAS

Llámelo al:
34-4001/09
923-1051/59
o al 107

Centro de Intercomunicación Permanente para Emergencias y Catástrofes

El nuevo CIPEC es una obra encarada por la comuna con alto sentido social y humanitario.

Su total modernización es la respuesta que usted y la ciudad de Buenos Aires estaban esperando.

Uniendo lo humano con lo tecnológico, el nuevo CIPEC se convierte en uno de los más importantes servicios para la comunidad.

El nuevo CIPEC atiende las emergencias médicas en forma rápida y eficaz.

Ahora, ante cualquier emergencia, usted cuenta con el nuevo CIPEC.

SERVICIO MUNICIPAL PERMANENTE

+ Accidentes en la vía pública
+ Atención domiciliaria de urgencia
+ Atención sanitaria en derrumbes, inundaciones, movimientos sísmicos y cualquier otro tipo de catástrofes
+ Traslado de pacientes
+ Asesoramiento médico previo
+ Atención médica personalizada
+ Modernísima flota de vehículos equipados con la más alta tecnología
+ Avanzado sistema de comunicaciones radiales y telefónicas

EN CASOS DE REAL EMERGENCIA CIPEC SALE EN SU AUXILIO

Municipalidad de la Ciudad de Buenos Aires

Secretaría de Salud Pública y Medio Ambiente

Secretaría General

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

Viene de pág. 35

de Jeremías, la fuga de Jonás con tal de no hacerlo tampoco, tienen su paralelo en "la imposibilidad de escribir, la imposibilidad de no escribir" de Kafka. Iluminado y a la vista el indecible futuro, Kafka era —no sólo en sus escritos sino también en su vida personal— póstumo a sí mismo. Quedó alguna constancia de esta apenas concebible condición, que según sospecho inspira las más profunda alegorías que el hombre occidental haya producido después de las Escrituras, en la parábola "Frente a la ley" que Kafka compuso en noviembre o diciembre de 1914.

En el credo kafkiano acerca de la lectura, es evidente la experiencia judía del imperativo terror ejercido por el texto:

> Si el libro que estamos leyendo no nos despierta, como un puño que nos golpeara en el cráneo, ¿por qué leerlo? ¿Para que nos ponga felices? ¡Por Dios!... Si no hubiera libros, también nos sentiríamos felices. En cuanto a libros tales que así nos hicieran sentir, podríamos, de necesitarlos, escribirlos nosotros mismos. Lo que necesitamos son esos libros que nos llegan como el infortunio y nos entristecen profundamente, como la muerte de alguien al que amamos más que a nuestro propio ser, como el suicidio.

¿Qué podrá decirse (inadecuadamente) de esa fascinante oposición entre "alguien al que amamos más que a nuestro propio ser" y "el suicidio", del descubrimiento aquí implícito de que suicidarse es siempre matar al "otro", al que amamos más que a nosotros mismos. Lo que resulta diáfano en esta famosa proposición es la presencia de esa misma necesidad paradójica de exponerse a prueba en la destrucción que hay en la visión y experiencia judía del libro.

Los libros indispensables, los que nos conmueven más profundamente que la muerte de los seres amados, son el sílabo de lo judaico. El rasgo común de esos raros ejemplos seculares y de los canónicos, es sin duda la naturaleza de *mikra,* de convocación y *sub-poema,* que tiene ambos para el género humano. Nos convocan y nos conminan. El primer golpe recibido en el cráneo nos obliga a conservar bien abiertos los ojos.

> Nada puede borrar esta noche,
> pero te queda aún alguna luz.
> A las puertas de Jerusalén
> se ha levantado un sol negro.
>
> Me asusta más el otro, el amarillo.
> Arroró, arroró, que a mi madre
> israelitas enterraron
> dentro del templo deslumbrante.
>
> En algún sitio, gracia afuera,
> sin sacerdote que los guíe,
> israelitas cantaron para ella
> un réquiem en el templo deslumbrante.
>
> Sus voces resonaron
> sobre la tumba de mi madre.
> Y yo volví a la cuna,
> por el sol negro deslumbrado.
>
> [Traducido del inglés]

Este poema de Mandelstam se titula "Sol negro". A falta del original en ruso acudí a la traducción de Clarence Brown y W.S. Merwin, y poco puedo decir acerca de él y de sus fuentes. Es posible que haya en sus cuatro estrofas ecos de cierto simbolismo ruso, apocalíptico y escatológico, al que sólo tienen acceso los conocedores. Esos ecos están presentes a menudo, no sólo en la voz de Maldelstam, sino también en la de Pasternak, grandes poetas ambos y representantes de la ortodoxia ruso-jadaica (del judío que, aun bautizado, no pierde la memoria). En todo caso, lo que importa es escuchar en el poema la fuerza y la universalidad de lo expresado.

Algunos de sus motivos se explican solos. En la poesía y la narrativa rusas, en la incomparable articulación que Pushkin y Dostoievsky infligen a lo "extraño" de la tradición psicológica y política rusa, las "noches blancas", y en especial las de San Petersburgo, son emblemáticas. El "sol negro" del poema de Mandelstam, con su antecedente en Baudelaire y en Nerval, es el reverso de las febriles noches blancas. La negra salida del sol es la respuesta al blanco anochecer. Pero la luz familiar del sol diurno es aún más ominosa para el poeta. "Me asusta más el otro, el amarillo". En los poemas escritos por Paul Celan sobre la destrucción de los judíos europeos, poemas que a menudo evocan los de Ossip Mandelstam en incesantes ecos y alusiones, el "sol amarillo" se convertirá (aludiendo, de hecho, a lo mismo) en la estrella amarilla de los condenados.

Como gran parte de la poesía elegíaca y filosófica inspirada en los *Proverbios* y el *Eclesiastés* —este último sutilmente vigente en los versos de Mandelstam—, hay en el "sol negro" una interacción entre cuna y tumba. El réquiem se entreteje al arrullo. El nacimiento del niño es siempre, en un sentido trivial, el final de la maternidad. Por otra parte, la muerte de una madre es un renacimiento del hijo, un renacer en la soledad del adulto, en el más definitivo exilio que pudiera arrancarlo a la identidad compartida y su recuerdo. De ese destierro físico y somático es imposible volver.

Los ecos del exilio retumban en el centro del poema. El que habla en el poema ve que los israelitas entierran a su madre en pleno "templo deslumbrante" —absurdo ritual o escándalo. Lo hacen "En algún situo, gracia afuera,/ sin sacerdotes que los guíen". La alusión a una tierra no consagrada, tema más pagano o cristiano que judío, es evidente. Pero, en un sentido más amplio, lo aludido es el ostracismo. No hay *kaddish,* sino réquiem. En la Diáspora, el judío pierde su casa incluso en la muerte. Las que despiertan al niño son las voces de los desterrados de Israel, la voz de un terror apocalíptico. El sol que lo deslumbra es un sol negro, y se levanta "A las puertas de Jerusalén". Esta imagen puede leerse por lo menos de dos modos: la puerta ha sido cerrada a los descastados, o, una negrura parece entrar en pleno mediodía por las puertas de la ciudad.

El poema fue escrito en 1916. Los judíos rusos habían sufrido los *pogroms* de un pasado aún reciente y el mundo supuestamente civilizado estaba en guerra. Pero ni la pesadilla bolchevique-stalinista ni el Torbellino hitleriano se vislumbraban todavía. Sin embargo, Mandelstam despierta, y despierta al lector, a la clara visión de un alba-noche futura. *Sabe* ya —conocimiento anticipado de sus propios sufrimientos y muerte.

Una vez más, como en Kafka, es inextricable la intimi-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

dad que aquí reina entre lo imaginado y lo pre-visto. No sólo Amós, sino muchos maestros rabínicos, han conjeturado que todo judío que tiene presente la palabra de Dios, o las convocaciones aún vigentes en el Tora, está en condiciones de tener una visión y de hacer una profecía. Participa, en alguna medida, del recuerdo que Dios tiene del futuro.

Y las preguntas vuelven a aguijonearnos. Si la profecía puede alcanzar tan penetrante agudeza, ¿no nos prepara entonces para su futuro cumplimiento? ¿No lo provoca? ¿Podría haber ya alguna (incomprensible) culpa en la anunciación? (En el museo de Bruselas está colgado el cuadro que un "anónimo" primitivo pintó de la Anunciación: detrás de la cabeza inclinada, agobiada de María, cuelga otro cuadro pequeño con la imagen de la Crucifixión.) ¿Llegó el texto al judaísmo para imponerle su dominio de por vida? ¿Sigue el hecho, humilde pero alevosamente, a la palabra del mandato? En su apogeo, cuando se libera por fin de la textualidad exegética y litúrgica y del monopolio del *ghetto,* la escritura judía secular está imbuida, de Heine a Celan, de una impuesta clarividencia y de la culpa inherente al cumplimiento de lo dicho.

El tenedor de libros no es sólo el custodio y el garante de que la profecía habrá de cumplirse en su propia y atormentada carne. Es también un clérigo. El misterio y las prácticas de la clerecía son fundamentales para el judaísmo. Ninguna otra tradición o cultura ha conferido un aura comparable a la conservación y transcripción de los textos. En ninguna otra ha privado una mística equivalente de lo filológico. Esto es obvio en la praxis ortodoxa: una simple errata, la transcripción equivocada de una sola letra, bastan para que la página o el rollo en cuestión se vean suprimidos para siempre de los libros sagrados. Y nos encontramos con esa misma hipertrofia del literalismo en toda la teoría y en las técnicas de la Cábala, en el exhaustivo escrutinio a que somete el cabalista la más mínima letra hebrea, ya que su denominación y su forma gráfica encierran múltiples sentidos en potencia.

Es severo el desacuerdo con el helenismo y la gnosis cristiana. Para el judaísmo, la letra es la vida del espíritu; para el cabalista en particular, *es* el espíritu. De allí los ideales de la clerecia, el código clerical a que se atienen los escribientes y su continua vigencia en la historia del exilio judío. De allí la clerecía de la casta rabínica en *ghetto* y *Stattle*. Ahora bien, decir que esa textualidad y esa escribanía extáticas —ambas fundamentales en la profesión y vocación de Kafka— eran el sustituto de las iniciativas políticas y sociales proscriptas a los judíos, o decir que la supervivencia judía se centraba en aquellas características y quedaba así inhibida para el desarrollo de un arte y un intelecto seculares, son fáciles chichés. Lo cierto es que las técnicas y disciplinas de atención al texto, alucinantes como eran a veces, la mística de la fidelidad a la palabra escrita y la reverencia manifestada por los expositores y transmisores de esa palabra, confirieron a la sensibilidad judaica una pureza y una fortaleza sin igual en sus más desinteresados pro-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

pósitos —en aquellos que han convertido a tantos hombres y (más recientemente) a tantas mujeres del pueblo judío en parte irrenunciable de la inteligencia moderna.

A esos propósitos se debe la estimulante pre-eminencia del judío en la modernidad, lo mismo en el campo de las humanidades que de las ciencias. El genio "libresco" de Marx y de Freud, de Wittgenstein y de Lévi-Strauss es una consecuencia seglar de las lecciones que encierra el legado exegético en materia de comentarios especulativos y de clerecía (aunque se haya desatado al mismo tiempo una rebelión psicológica en su contra). La presencia del judío, a veces abrumadora, en las matemáticas, la física, la economía y la teoría social modernas, es resultado directo de aquella abstinencia frente a lo aproximativo y frente a lo mundano propia del *ethos* del clérigo.

Bajo la persecución romana, Akiba convierte su refugio en "lugar" o "casa del libro". Un sistema de valores secularizado, pero que deriva de lo tradicional, iba a convertir a la brillante judería de Europa Central y sus ramificaciones en los Estados Unidos en patria intelectual y espiritual de la modernidad. Praga, Budapest, Viena, Leningrado, Francfort y Nueva York han sido las capitales judías de nuestra era, y también "las capitales" *tout court*. Los clérigos, los adictos a la palabra y al teorema, los soñadores precisos al estilo de Einstein, han dirigido y han bailado en esas ciudades la danza de la vida mental —porque los movimientos de la danza ante el arca, casa del texto de la Ley, sobreviven en el antiguo transfondo de la conciencia judía.

De acuerdo a una explicación cabalística y asidea, el mal se filtró en nuestro mundo por la grieta, fina como un cabello, de una letra y una sola mal trazada; los sufrimientos del hombre, y en especial los del judío, se deben a la errónea transcripción de una sola palabra o letra cuando Dios dictó el Tora al escriba elegido. Esta siniestra fantasía nos revela el carácter que puede tener el código de un erudito. Concuerda con la definición del judío como el que nunca suelta un lápiz o pluma cuando lee, un ser que aun en los campos de exterminio (como ha llegado a suceder) está dispuesto a corregir un error de imprenta, o a enmendar un texto dudoso, de camino hacia la muerte. Pero la moralidad y la metafísica del clérigo no son únicamente, o no de manera primordial, las de una pedante y bizantina preocupación. Nos basta con pensar en Spinoza para ver que las cosas son diferentes. Lo que está en juego es la propia *política de la verdad*. Las políticas de esa índole son, en esencia, socráticas —y Sócrates es el único gentil del que un pensador judío se vea obligado a tener celos.

El momento socrático, para los judíos modernos, fue el Caso Dreyfus. Obligó al judío a preguntarse si podía siquiera soñar, aun cuando pasara por un emancipado y un asimilista, con obtener una ciudadanía segura en tierra de gentiles —y en la nación-estado postnapoleónica en particular. Durante ese proceso a Dreyfus, los ideales de justicia y de conciencia personal fueron confrontados, con cruel mordacidad, con la lealtad trascendental que la nación-estado reclamaba. El caso arrojó la más clara luz que pueda concebirse sobre la naturaleza anárquica propia del pensamiento abstracto y de la búsqueda de la verdad absoluta. Los imperativos de la razón y de la conciencia se estrellaron, metafísica y étnicamente, contra las convenciones acerca de los procedimientos expeditivos, los enfoques y las dudas morales, sin los que pierde la consistencia y se desmorona la estructura social. Como en el proceso de Sócrates, en el de Dreyfus se delega el veredicto en la *polis*. El cisma resultante, la discutida victoria de la justicia individual sobre el patriotismo y las razones de estado, dejaron malparados tanto a Francia (el régimen de Vinchy, la retórica y las tácticas de perenne guerra civil a la política francesa son su consecuencia directa) como al propio concepto de nacionalismo *Fiat iustitia, percat mundus*.

Tanto el motivo del conflicto como su lógica provenían del judaísmo. Provenían de la entrada ambigua de un pueblo hecho al exilio —de una tribu sin más tierra ni casa que el tiempo, desprovistas de raíces pero dotadas de piernas por milenios enteros— en la organización política, territorial y fundamentalmente romana de la nación moderna. Que lo supiera o no, que lo deseara o no —en realidad anhelaba otra cosa y hacía lo posible por engañarse a sí mismo—, el judío seguía en tránsito pese a la nacionalidad obtenida de los anfitriones gentiles por él escogidos. El judaísmo puede ser definido como una visa de entrada a la "otra tierra", la mesiánica.

Para el clérigo, para el ideal judío de la clerecía, la casa del futuro no era necesariamente Israel. Era más bien "un Israel", el de la búsqueda de la verdad. Cada búsqueda de alguna certidumbre moral o filosófica, cada texto correctamente establecido y expuesto, es un *aliyah*, un regreso del judaísmo a su propio seno y a su teneduría de los libros. Las imposiciones y la gloria inherente a esta supervisión de los bienes propios son captados por Julien Benda, a medida que se transforman al pasar de lo religioso al dominio de lo secular, en *La traición de los clérigos* —libro inecitablemente judío y consecuencia del Caso Dreyfus.

Heredero de Spinoza, Benda define y alienta el fanatismo de la visión desinteresada, las exacciones y exactitudes extáticas subyacentes al pensamiento con algún peso y a la erudicción. Durante el Sabbath, las bendiciones pronunciadas en la sinagoga se hacen extensivas, de manera explícita, al erudito. Hay o debería de haber tristeza en un hogar judío que no cuenta con la presencia de un erudito o la de un futuro erudito entre los niños. Pero Benda va más allá todavía. Se apropia del mandato de un ya olvidado *savant* del siglo XIX:

> Quienquiera se permita, por el motivo que fuere —patriótico, político, religioso y aun moral— la más mínima manipulación de la verdad, debe ser eliminado del rollo de los eruditos.

La tranquila enormidad de este mandato es digna de ser tomada en cuenta. Obsérvese el orden ascendente en que se abre la lista de las justificaciones condenadas. El patriotismo, el amor y la defensa de la patria —de la Tercera República, amenazada por la invasión alemana—, es la más vil de las no-excusas. La siguen la lealtad política y la eficiencia, esas virtudes prácticas propias del compromiso cívico y del instinto gregario que un Sócrates o un Spinoza rechazan. ¡Que la ciudad y la nación perezcan antes de que el clérigo incurra en "la más leve mentira!" No son la patria del ser, como lo es la verdad. Y allí donde la verdad no puede ofrecer un natural refugio, hasta la religión debe ceder. La "moral" corona la lista de los motivos pero, a pesar de ello, debe ser hecha de lado. Instar a tal iniciativa es un horrible delito (objeto del vehemente repudio de Kierkegaard). Mientras que Kant postulaba una conciencia

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

trascendente entre lo ético y lo cognoscitivo, Benda sabía que, en ciertos casos, es inevitable un conflicto entre la ética y la búsqueda del conocimiento —en el campo de la física nuclear, y en el de los descubrimientos acerca del hombre que puedan hacer el escritor o el psicólogo. El clérigo traiciona su vocación, se ausenta de la *mikra,* cuando disimula la verdad o la altera, cuando titubea en su cacería de la verdad —Platón recuerda el grito de júbilo del cazador ante la verdad acorralada—, aun cuando esa cacería pueda conducir a la autodestrucción o a la destrucción de la comunidad.

Y es aquí donde el credo de Spinoza y de Kant coincide con la conducta de Sócrates. Un verdadero pensador, un pensador de la verdad, un erudito, debe saber que ninguna nación, ninguna organización política, ningún credo, ningún ideal o necesidad morales, así se trate de la propia supervivencia del hombre, justifican una falsedad, un voluntario autoengaño o la manipulación de un texto. Este conocimiento y esta observancia *son* su tierra natal. La lectura equivocada y la errata lo reducen al desamparo.

Un judío llega a su madurez, es admitido en la historia del judaísmo, el día en que por vez primera se siente literalmente llamado por el texto; el día en que se le pide y se le permite leer correctamente un pasaje del Tora. El llamamiento supone que ha de contraer, impulsado en mayor o menor grado por el entusiasmo y la conciencia de sí mismo, un compromiso con la clerecía de la verdad, de la búsqueda de la verdad. Tanto en el más humilde emprendedor de la tarea como en el más brillante de los pensadores, la aceptación del llamamiento, de ese emplazamiento a entrar en filas y a superarse, con todos los riesgos que implica, tiene necesariamente consecuencias prácticas (o imprácticas).

¿Qué puede esperarse un hombre pensante, de un ciudadano del mundo, sino que resulte el más cauteloso y provisional de los patriotas? La nación-estado se funda en los mitos de la instauración y la gloria militantes. Se perpetúa por las mentiras y las verdades a medias (ametralladoras y subametralladoras). En su modelo del contrato social, Rousseau declara inequívocamente que existe una contradicción entre humanidad y ciudadanía: "Obligados a combatir a la naturaleza o a las instituciones sociales, debemos optar enfre formar a un hombre o a un ciudadano; es imposible formar a ambos a un tiempo". La consecuencia es ni más ni menos ésta: "un patriota se muestra despiadado con los extranjeros, porque sólo son hombres".

El "patriotismo" del buscador de la verdad es la antítesis de la opción cívica de Rousseau. La única ciudadanía que el clérigo posea es la de un humanismo crítico. No sólo sabe que el nacionalismo es una suerte de locura, una infección virulenta que orilla a la especie a recíprocas matanzas; sabe también que obliga a renunciar a la libertad y claridad de pensamiento, a la prosecución desinteresada de la justicia. El hombre o la mujer que hallen casa en el texto se harán, inevitablemente, objeciones de conciencia: ante la mística vulgar de la bandera y el himno, ante el sopor mental de quien apoya a "la patria, con razón o sin ella", ante el patetismo y la elocuencia de las mentiras colectivas que la nación-estado —sociedad de consumo, mercantil y tecnocrática, u oligarquía totalitarista— consolida su poder y justifica sus agresiones. El lugar de la verdad es siempre extraterritorial, aunque hagan clandestina su difusión los alambrados de púas y los centinelas del dogma nacional.

Esa pugna es tan antigua como Israel. Se da entre el sacerdote y el profeta, entre las reivindicaciones nacionalistas y las de universalidad. Nos habla por boca de Amós y de Jeremías. La mortal colisión entre política y verdad, entre una patria inmanente y el espacio de lo trascendental, se plantea en *Jeremías,* 36-39. El rey Joacim toma el rollo dictado por el profeta y tenedor de libros de Dios. Rasga las columnas ofensivas con un cortaplumas y arroja el rollo entero a las llamas devoradoras (gobiernos, censores políticos y vigilantes patrióticos queman libros). Dios instruye entonces al profeta: "Vuelve a tomar otro rollo y escribe en él todas las palabras primeras que estaban en el primer rollo". En algún sitio, la presencia de un lápiz, de un mimeógrafo, de una prensa de mano, no fue descubierta por los hombres del rey. "Y quedó Jeremías en el patio de la cárcel hasta el día en que fue tomada Jerusalén; y *allí* estaba cuando Jerusalén fue tomada". La especificación formulista está cargada de sentido. La ciudad de los reyes y la nación se ven devastadas; el texto y su transmisor perduran: *allí,* en un *ahora.* El templo puede ser destruido; los textos que encerraban cantan, dispersados por el viento.

El universalismo paulino fue una inspirada amalgama de la textualidad trascendental, inmaterial de los Profetas del judaísmo, y del sincretismo helénico. Y resultó ser la mayor amenaza concebible para la supervivencia de los judíos, justamente en la medida en que emanaba del propio seno de los elementos utópicos de su tradición (*utopía* significa "en ningún lugar"). Pablo de Tarso confrontó a la profecía con el sacerdocio, al ecumenismo con la territorialidad. Y muy posiblemente el judaísmo habría perdido su identidad, para disolverse en el cristianismo, si este último hubiera sido fiel a su catolicidad judaica. Pero la cristiandad se convirtió en una estructura político-territorial preparada, en todo aspecto, para servir y honrar la génesis y la militancia de los estados seglares. El imperialismo ideológico es inseparable de la adopción de la cristiandad por Constantino; el nacionalismo moderno lleva el sello del programa luterano. Otra vez quedó sin casa la verdad; o, más exactamente, fue confiada a la (in)segura custodia de los parias y el exilio.

Y esto sucedió durante el período comprendido, aproximadamente, entre los años 70 y 1948 D.C.

En el manifiesto seglar con que fue fundado el sionismo, el *Jugenstaat* de Herzel, lenguaje y visión se identifican, orgullosa y miméticamente, con los del nacionalismo biskarkiano. Israel es la cabal versión de la nación-estado. Vive armado hasta los dientes. Se ha visto obligado a despojar de su morada, a convertir en serviles desheredados a otros hombres, con tal de sobrevivir de cada día al siguiente (durante dos milenios, la dignidad del judío radicó en la misma debilidad que le impedía reducir al prójimo una condición de desamparo y una miseria comparables a las suyas). Las virtudes de Israel son las de la liga espartana. Su propaganda, su retórica de autoengaño, son las más desesperadas de toda la historia del nacionalismo. Sometida a presiones internas y externas, la lealtad se redujo a patriotismo, y el patriotismo a chauvinismo. ¿Qué sitio fue reservado, qué licencia fue concedida en ese cuartel a la "traición" del Profeta o al rechazo de Spinoza a la tribu? El humanismo, dijo Rousseau, es "un robo a *la patrie*". De acuerdo.

No hay tal cosa como un vicio inherente a las prácticas

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

del Estado de Israel. Son éstas el corolario de la propia institución de la nación-estado moderna, de los requerimientos político-militares que garantizan su existencia junto a —y contra— rivales nacionalistas. Si una nación-estado se alimenta de embustes, lo hace por necesidad empírica. Al cambiar su casa del texto por una morada en las alturas de El Golán o en Gaza— "eyeless" (sin ojos) fue el epíteto clarividente que le dio el gran hebraísta Milton—, el judaísmo se quedó sin casa a su vez.

Lo cual, por supuesto, es sólo una parte de la verdad.

Para muchos de los escasos sobrevivientes, el interminable peregrinaje desencadenado por la persecución, la eterna condición de indefenso en que el judío vivió frente a la bestialidad y el escarnio, no eran ya soportables. *Urgía* dar con un refugio, con un lugar de convivencia en que el padre judío pudiera ofrecer a sus hijos la esperanza de algún futuro. El regreso a Sión, el valor y el esfuerzo fantásticos que hicieron florecer al desierto, la supervivencia de la "Vieja Terranova" (como la llamó Herzel) en medio de tantas vicisitudes militares y políticas, ha sido maravilla de la necesidad. La abrumadora mayoría de los judíos de Israel, de los judíos de la Diáspora, no aspiran ni a profetas ni a clérigos trastornados por una sed autística y ultraterrena de abstracciones especulativas y elixires de la verdad. Anhelan desesperadamente la común condición del hombre entre los hombres. Como todos los hombres y naciones, preferirían vencer al enemigo a verse oprimidos y dispersados por él; de oir el dictado de la dura realidad, preferirían imponer la ocupación, la censura, y aun la tortura, a padecerlas por más tiempo todavía. ¿Por qué fantasía descabellada, por qué absurdo de torre de marfil, podría suponerse que sólo ellos entre todos los hombres, y después de los horrores indecibles que la destrucción les prodigó, no deberían tener su propia tierra, su refugio en la noche?

Estoy al tanto de todo. Sería una gratuita impertinencia mostrarse ciego a la fuerza empírica y psicológica del argumento. Más aún, el regreso a Israel ¿no fue acaso predicho y hasta ordenado por los propios textos a que hice referencia? ¿Y podría negarse que el sionismo es parte integral del misterio "prescripto" y de la condición del judaísmo, al mismo título que lo fueron los tiempos aciagos del sufrimiento (la palabra de Shylock) y de la dispersión?

La respuesta ortodoxa es clara al respecto. Las dos vertientes de lo predicho se verán cumplidas. Hace ya mucho tiempo que la del sufrimiento se hizo manifiesta. Sucederá lo mismo con la del regreso a la tierra natal, a la tierra prometida. No antes, sin embargo, de la hora mesiánica. La condición inhumana y riesgosa del actual Estado de Israel, su fracasado intento de convertirse en Sión, son prueba del carácter espurio, puramente provisional y expeditivo de su re-establecimiento en 1948. Lo que allí había entonces eran políticos y hombres armados. Por ningún lado se veía al Mesías. Tal como ahora existe, el Estado de Israel ni llena ni contradice las condiciones del pacto profético y mosaico de un regreso. La hora del regreso no ha llegado todavía.

La supervivencia de los judíos no tiene paralelo en la historia. Antiguas civilizaciones y comunidades étnicas no menos aptas, no menos conscientes de su destino, perecieron sin dejar la menor huella. En el más racional y existencial de los niveles resulta difícil creer que este fenómeno único en su género de vida ininterrumpida, resistente a todo ataque destructivo, no esté conectado con la circunstancia del exilio. La enigmática vitalidad del judaísmo le viene de la dispersión, de la necesidad de adaptarse a una movilidad continua. Irónicamente, la "solución final" podría resultar la más grave amenaza de que hayan sido objeto los judíos, si hoy tuvieran que comprimirse dentro de los límites de Israel.

Pero hay otra amenaza más esencial. No es necesario ser un religioso fundamentalista ni un místico para creer que la singularidad de la resistencia judía tiene algún significado ejemplar; la entrelazada constancia con que el judío sufre y perdura tiene algún sentido más allá de su interés contingente y demográfico. La sola idea de que el asombroso camino de la existencia judía y el milagro eternamente renovado de la supervivencia tengan por meta, por justificación, el establecimiento de una nación-estado en el Oriente Medio, agobiada bajo el peso del militarismo, mezquina y hasta corrupta en su política, sencillamente no es plausible.

El tormento y el misterio de la inquebrantable naturaleza del judaísmo —y no veo cómo deshacerme de esta convicción— ejemplifican, encarnan una dura verdad: los seres humanos deben aprender a ser hospitalarios los unos con los otros en este pequeño planeta, así como deben aprender a ser los huéspedes de sí mismos y del mundo natural. Es ésta una verdad humildemente inmediata, percibible en nuestra respiración, en el paso de la sombra que arrojamos sobre un suelo inconcebiblemente anterior a nuestra aparición; y también una verdad terriblemente abstracta, moral y psicológicamente exigente. De no aprenderla, el hombre acabará por extinguirse en un aislamiento y una violencia suicidas.

El Estado de Israel representa un esfuerzo —sin duda comprensible, admirable por más de un concepto, y tal vez históricamente inevitable— por normalizar la condición, el significado del judaísmo. Quiere integrar al judío a ese sentimiento universal de "permanecer" a alguno u otro sitio e intenta, al mismo tiempo, erradicar la certidumbre más profunda del desarraigo, del solo arraigo en la palabra, que es el legado de los Profetas y los custodios de los libros.

Hoy, en Jerusalén, llevan al visitante al "Templo de los Rollos", conocido también como la "Casa de los Libros Sagrados". En este exquisito edificio se guardan los rollos del Mar Muerto y los preciosos papiros bíblicos. Rodea al sitio un aura penetrante, de algún modo sepulcral. Como lo explica el guía, en caso de bombardeo o de ataque por tierra el edificio entero puede deslizarse bajo el suelo y quedar a salvo gracias a un mecanismo hidráulico secreto. Tales precauciones son indispensables: las naciones-estados viven por la espada. Pero también son señal de una barbarie metafísica y ética: ni las palabras pueden ser destruidas por la artillería, ni puede vivir el pensamiento en refugios contra bombas.

Literalmente bajo llave y en una tierra tangible, el texto podría, de hecho, perder su fuerza vital, ver sus valores traicionados. En cambio, cuando el texto *es* la tierra natal, su sola persistencia en la memoria fiel y en la búsqueda de un puñado de errantes viajeros, nómadas del mundo, bastaría para evitar su desaparición. El tiempo es el pasaporte de la verdad y es su patria. ¿Qué mejor casa para el judío?

Publicado por convenio con *Salmagundi*.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

MARTHE ROBERT

KAFKA: LA DESCRIPCION DE UN COMBATE

Traducción de Ida Vitale

Tal como se presenta en la edición definitiva, el *Diario* de Franz Kafka es un documento de esencial importancia para el conocimiento de la obra y de la persona de un escritor que le exigía a la literatura más de lo que nunca se le ha pedido y que, por lo tanto, nunca escribió una línea que no estuviese de algún modo ligada a la finalidad de su vida.

Aferrándose a su *Diario* como él se obligaba a hacerlo, Kafka pretendía menos obervarse que conocerse, y si al comienzo escribió: *Es necesario que una línea al menos esté apuntada cada día hacia mí como hoy se apunta un telescopio sobre los cometas,* más tarde definirá en un aforismo el sentido de este conocimiento de sí mismo que, para él, implicaba en primer lugar una destrucción: *Conócete a tí mismo no significa: obsérvate. Obsérvate es la palabra de la serpiente. Eso significa: transfórmate en amo de tus actos. Ahora ya lo eres, ya eres amo de tus actos. Por lo tanto, la palabra significa: ¡Desconócete! ¡Destrúyete!, es decir algo malo y sólo si nos inclinamos muy abajo oímos también lo que tiene de bueno, que se expresa así: a fin de transformarte en el que eres.*

Así, esos trece cuadernos mantenidos casi regularmente durante trece años no pueden ser mirados como una confesión cuyo precio radicara en su *sinceridad* (en su esfuerzo por conocerse, Kafka no trataba de ser sincero sino de ser verdadero, de ahí que tampoco se haya prometido *decirlo todo*) ni como un documento autobiográfico que entrega, con las ideas y las preocupaciones de su autor, la historia completa de su vida. Ese diario vibrante, atravesado de un cabo al otro por el sufrimiento, por los lamentos y las deudas y también por el humor, tampoco es un documento de época: en vano buscaríamos las anécdotas, los juicios sobre los contemporáneos, la pintura de costumbres o de medios que ponen picante a las memorias y las relegan al mismo tiempo a un pasado inofensivo. El *Diario* de Kafka no integra la pequeña historia; nos restituye menos un pasado que un presente. Un presente comprometido en una parte que no termina y cuya apuesta es de la mayor gravedad. Y si fuese necesario definir esos trece cuadernos de los que Kafka a veces se asombra de esperar una especie de salvación, podríamos legítimamente imponerles el título *Descripción de un combate* que dio a uno de sus primeros cuentos y que en los hechos se aplica a toda su obra. El enigma que permanece encerrado en la vida de Kafka está ligado por entero a ese combate cuya imagen domina tanto el *Diario* como muchos relatos donde se enriquece con todos los recursos del vocabulario estratégico y de las metáforas guerreras. Día y noche, la vida cotidiana está hurgada por mil cuchillos y surgen espadas y puñales, hay hombres que se apuñalan y luchan, puños que se alzan, agresores desconocidos que caen sobre su víctima, y cuando falta el agresor hay mecanismos asesinos que entran por sí solos en movimiento. El tema del combate nunca decidido, sin cesar recomenzado contra otros enemigos y con otras armas hace juego con el tema jurídico que tiene su más riguroso desarrollo en *El Proceso*. Kafka escribió un día a propósito de Tolstoi: *...Ningún ser humano puede abarcar el gran combate de su vida con su infinito vaivén, de una sola mirada para conocer la salida y juzgarlo...* Sin embargo quiso juzgar la suya, hasta en las posibilidades del más pequeño compromiso local cuyo *Diario,* precisamente, debía registrar.

Conocemos el aforismo en el que se resume la dialéctica del movimiento doloroso que llevaba a Kafka sin cesar a los extremos de su pensamiento: *En el combate entre tú y el mundo, segundo el mundo.* Conminación aparentemente paradójica, pero de la que el *Diario* muestra lo muy en serio que ha sido tomada. Esta doble posición frente al mundo —luchar contra él y ayudarlo a defenderse— es la que Kafka ha tratado de mantener desesperadamente. Como todo poeta se sentía diferente del común de los hombres y, por ello mismo, obligando a afirmarse en virtud de lo que él llama *su singularidad. Si todo hombre está llamado a actuar en virtud de su singularidad,* la lucha con el mundo es inevitable y tanto más violenta cuanto más marcada es la

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

singularidad. La de Kafka era excesiva, de seguro, para adaptarse a las leyes de una existencia normal. No dependía sólo de rasgos de carácter o de un temperamento —gusto por la soledad y el ascetismo, pasión exclusiva por la literatura—: estaba ligada a una manera general de mirar la vida que, desde el exterior, podía pasar por una actitud de rechazo. Todo a lo largo del *Diario* veremos con qué energía Kafka la ha defendido, a pesar de la debilidad de que se acusaba, contra todas las relaciones humanas que parecían amenazarla. En las épocas de crisis, sobre todo en el momento de sus noviazgos,se aterrorizaba ante la idea de la renuncia implícita en el matrimonio; frente a la necesidad de no estar *nunca más solo,* de cambiar sus hábitos de vida, de acordarle a la literatura apenas la parte razonable a la que una vida normal puede acomodarse, retrocede y opone al matrimonio, en la medida en que representa al mundo y sus leyes naturales, un rechazo en apariencia definitivo. Cuando exclama: *Me aislaré de todos hasta perder conciencia de ellos. Me crearé enemigos por todas partes, no le hablaré a nadie,* o bien: *Sin relaciones humanas no hay en mí mentiras visibles. El círculo limitado es puro,* afirma de modo categórico la superioridad de lo que lo convierte en un hombre aparte, irremediablemente aislado. Se podría destacar sin dificultad las frases que cruzan el *Diario* como los gritos de rebeldía de una vida interior decidida a preservarse de cualquier ataque, incluso si ha de hacerlo al precio de la crueldad. En una carta que proyecta enviarle a su futuro suegro, Kafka insiste sobre los rasgos de su naturaleza que lo hacen inepto para el matrimonio. Pero agrega: *...Sin que pueda considerar eso como una desdicha para mí, ya que no es más que el reflejo de lo que busco.* Su singularidad se justifica, pues, en sí misma, y lucha contra el mundo en su propio nombre y rompe con las leyes elementales de la vida.

Una cadena

Sin embargo éste es apenas el aspecto más visible del combate. En verdad, el *Diario* en su conjunto es una refutación, más aún, una condena de este modo de ver. No está ahí para justificar la singularidad sino para desenmascararla, porque si Kafka ve en ella su única posibilidad de vivir y de crear, también le parece que contiene algo sospechoso, una parte de su persona de la que desconfía tanto más cuanto sus límites son imprecisos. Sin cesar, se esfuerza en distinguir entre su auténtica singularidad y la actitud enfermiza que viene a fortalecerla artificialmente. Sin cesar, la sospecha que nutre contra sí mismo le parece confirmar lo que sabe de su propia vida. Una educación errada, un padre tiránico que destrozaba cualquier intento de independencia y ha lanzado en su contra un *decreto de expulsión,* un círculo incomprensivo para el cual *singularidad* significaba casi *locura,* todo eso ha falseado disposiciones naturales que de otro modo hubieran podido desarrollarse sin choques. Agravada por la reacción de un círculo mal preparado para comprenderla, su singularidad se transformó en un obstáculo para la vida, no puede desarrollarse, se disgrega engendrando la frialdad, la mezquindad, el cálculo, la avaricia y todos los vicios del burócrata de los que se acusa amargamente en el *Diario.*

Se ve por las anotaciones que Kafka consagra a escritores como Flaubert y Kierkegaard hasta qué punto admiraba a los hombres lo bastante fuertes como para aceptar su singularidad y vivirla hasta sus últimas consecuencias. Se ha reprochado no poder elegir de una buena vez su ruta, como ellos, no poder franquear la frontera que separa la soledad de una vida normal entre los hombres, vivir en una región frente a la cual *la isla de Robinson* era viva y bella. Sin embargo, si no logra casarse ni renunciar al matrimonio, vivir únicamente para escribir o aceptar su profesión, no es sólo porque su singularidad implique la indecisión y el desgarramiento: es porque choca con una certidumbre que la supera, quitándole toda posibilidad de justificarse. Certidumbre decisiva, ya que si *no es en el individuo sino en el corazón donde radica la verdad,* el mundo, sea cual sea, está en lo cierto y la singularidad está equivocada. Si la verdad está contenida en la indisoluble unidad del mundo humano, fuera del cual la vida es absurda y fragmentada, el individuo solo no tiene una existencia verdadera, el aislamiento no es más que una locura, la soledad no es más que un refugio engañoso, una huida ante las responsabilidades de la vida. El juicio que Kafka se aplica y que en el *Diario* resulta de una inexplicable severidad no se aclara si no es por esta certidumbre que implica obligaciones inmediatas: superar la rebeldía del hombre particular, encontrar el camino que lleva a una comunidad viva arraigada en un suelo, una tradición, una historia.

En la época en que emprendía su *Diario,* Kafka creía poder hacer de sus anotaciones cotidianas un puente entre su singularidad y el común de los hombres, todavía espera provocar la ruptura de su *círculo* —ya peligrosamente cerrado, el aislamiento había comenzado puesto que en la más lejana infancia— y pide a sus cuadernos que lo ayuden en esta tarea de la que más tarde dirá que ningún hombre ha conocido una tan difícil. El comienzo de los cuadernos in-quarto y de los cuadernos de viaje (1911 y 1912), en efecto, está caracterizado por un movimiento hacia el exterior que se advierte sensiblemente, en esta época, por la amplitud y minucia de las descripciones. Aunque por la vivacidad de su trazo nos recuerda mucho los croquis con los que Kafka sembraba sus manuscritos, las descripciones no están allí por mero amor al dibujo. Traducen tan claramente como el resto del *Diario* la necesidad obsesiva de compensar, o más bien de transformar mediante la escritura, lo que las relaciones reales tienen de incompletas y de insatisfactorias. No que el hecho de escribir sea por sí solo una compensación suficiente. Más bien se trata aquí de un acto, el único que puede trasmitirle a Kafka las fuerzas necesarias para tenderle a los demás *ambas manos al mismo tiempo.* Si por el hecho de su singularidad está fuera de la humanidad normal, quiere medir al menos la distancia, reconocer su posición, juzgar sus posibilidades de volverla más justa. Al describir el más mínimo encuentro, un paseo, una conversación en la calle, comprueba un estado de cosas que, por ser temporal, no refleja menos su situación constante. Los pasajes en apariencia más alejados de las preocupaciones del *Diario* no derivan en modo alguno de una distensión o distracción pasajera: restituyen al mundo su carácter enigmático, lo hacen ver tan lejano y también tan próximo como lo está a cada instante, ofreciendo el relieve insólito de sus detalles. Porque así lo ve Kafka al dar la vuelta a una calle, incomprensible y portador de una verdad que lo vuelve inatacable.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

Más tarde, cuando Kafka sienta que sus fuerzas tienden todas a la creación literaria, las descripciones se harán menos abundantes, su función será colmada por apuntes, relatos, fragmentos de toda especie que, durante mucho tiempo, vendrán a interrumpir el curso de sus anotaciones cotidianas. Absorbido por entero por lo que él define como *la descripción de mi vida interior que se emparenta al sueño,* solo trata aún de disminuir la creciente distancia entre su mundo y la realidad. En los últimos años de su vida, juzgará que la literatura, hundiéndolo en su aislamiento, apartándolo de *la alegría de vivir de un hombre sano y útil,* lo ha debilitado y lo ha rechazado en su singularidad. Por sorprendente que esto parezca, la alineará entonces entre los fracasos de su vida, junto a sus intentos de matrimonio, sus esfuerzos por aprender un trabajo manual, su estudio del hebreo o su adhesión al sionismo. Demás está decir que el fracaso, aquí, no está medido por el valor de la obra —aunque a veces llevara la humildad hasta despreciarse a sí mismo, Kafka no dudaba de su genio—, sino por el resultado del combate en el cual había querido comprometer la propia escritura. Los últimos cuadernos del *Diario*, cuyas descripciones y apuntes son más raros, cobran un tono meditativo que los acerca a los cuadernos de *Aforismos*, cuyo contenido no debe ya casi nada a los acontecimientos de la vida cotidiana. Relegado a su singularidad por la enfermedad, obligado a un aislamiento cada vez mayor, Kafka juzga perdida la partida que ha jugado hasta el límite por y contra sí mismo. La desesperación que siente impregna las últimas páginas del *Diario:* sólo podría ser medida por una tarea cuyo sentido total en la obra de Kafka permite presentir, sin revelar lo que precisaría su origen y sus límites.

Una imaginación enfermiza

Así, el único enemigo que Kafka acosa de cerca en el *Diario* es él mismo. No deja de asombrar la discreción de los escasos juicios que concede a lo que lo rodea, a los acontecimientos, las ideas y las costumbres de su tiempo. El mundo que quería a la vez golpear y sostener parece ausente del combate. Sin embargo, no lo está. Kafka no lo expone crudamente a la mirada, pero apunta por todas partes su verdadero rostro, con una descripción que no excluye la acuidad. En verdad, el mundo de Kafka en Praga, en ese pequeño rincón de Europa llamado entonces Bohemia, tiene el rostro de un enemigo poderoso e inapresable; tal cual es, con su orden aparente y su desorden real, con sus leyes informuladas que le aseguran al desorden mismo una cierta cohesión, con su neutralidad hostil, parece un obstáculo mayor al cambio decisivo que Kafka quería cumplir en él. Pese a toda su reserva sobre ese punto, el *Diario* no nos permite dudar de que este obstáculo ha sido inventado por una imaginación enfermiza.

Praga, en efecto, no aparece tan sólo en el *Diario* como un decorado bien hecho para tentar la imaginación de un poeta; la ciudad surge, es verdad, con sus calles, sus plazas, sus viejos puentes, con su atmósfera medieval que concuerda tan íntimamente con la inspiración de Kafka que los que lo rodeaban pudieron ver en el estilo de *El proceso* o de *El castillo*, la réplica del estilo gótico praguense. Pero detrás de ese cuadro familiar que contempla en sus paseos solitarios, ve otra cosa, una fatalidad que le hace signos por todas partes. Ya que, por secreta que sea, la fatalidad de

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

Praga no se disimula mejor en medio de la actividad de todos los días de los que se esconde en las *Armas de la ciudad*: el puño gigantesco listo para golpear.

Esta fatalidad no proviene únicamente del hecho de ser Kafka judío, en un país en el que el antisemitismo, al menos en su forma latente, era, por así decirlo, tradicional. Está en gran parte determinada por la situación histórica, social y étnica de Praga, situación que no tiene equivalente en la Europa de hoy y de la cual la obra de Kafka, precisamente, de quizás la imagen más fiel. Todo, en esta capital que en los hechos es una pequeña ciudad, parece concertado para hacer nacer la idea de una distancia absurda, infranqueable, entre hombres aparentemente ligados por los mismos intereses y el mismo género de vida. Las diferencias de lenguas, de costumbres y de culturas que mantienen estrictamente separados los tres grupos humanos allí reunidos desde hace siglos, son tanto más irrisorios en cuanto ninguno de esos grupos tiene un pueblo verdadero detrás de sí. Los checos, debilitados por la larga política de germinación de los Habsburgo, no pueden unirse a una nación, como no lo pueden los judíos, y los alemanes de Bohemia, separados de Alemania desde hace dos siglos, están en posición de un pequeño grupo de colonos que no pudiera reclamar para sí ninguna metrópolis. Dentro de sus respectivos barrios, las diferentes capas de la población viven en un aislamiento tanto más fijado cuanto que a las diferencias de razas y de lenguas se le suman las tajantes diferencias sociales. Si los bohemios alemanes (sudetes) y los judíos forman una clase donde dominan la alta burocracia y la burguesía comerciante, el fondo de la población laboriosa está constituido por los checos. Como intelectual judío de lengua alemana perteneciente a una familia acomodada de comerciantes casi enteramente germanizados, Kafka se vio colocado en una situación que, por su misma anomalía, lo obliga a justificar su existencia más de la que ningún hombre se había creído obligado a hacer.

Como judío es triplemente sospechoso a los ojos de los checos, ya que no sólo es judío, también es alemán; también es el hijo de un comerciante, la mayoría de cuyos empleados son checos (el relato que hace de una gestión cumplida ante un empleado de su padre es sumamente significativa en este sentido). Pero solo es alemán por su lengua, lo que, claro, lo une mucho a Alemania, pero para nada a los alemanes de Bohemia que, a sus ojos apenas son una ruin caricatura. Está separado de ellos por sus prejuicios de raza, y también por el ghetto de muros invisibles de que se ha rodeado involuntariamente la burguesía judía. Así, Praga le da cada día a Kafka el espectáculo de una sociedad cuya proximidad agrava la distancia o la separación, fundada sobre una ley tácita, y tácitamente observada por todos, como si la ciudad misma fuese víctima de un encanto. Los efectos de ese encanto no dejan de actuar a sus puertas, haciéndose sentir mucho más allá, tanto en las ciudades como en el campo, en Bohemia, en Austria en Hungría. Arrastra una situación de hecho que ni el mérito personal, ni los más sinceros esfuerzos, ni, por supuesto, el genio, pueden modificar. Para una sensibilidad desde hace mucho despierta, para un espíritu apto para captar el senti-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

do invisible que envuelve por todas partes el mundo visible, semejante situación era el esquema de una condición infinitamente más general. Se sabe la forma que ese esquema tomó en la obra de Kafka y, sobre todo, en sus tres novelas póstumas. Quizá la ha juzgado demasiado estrechamente apegada a sus orígenes particulares. Si nos atrevemos a una hipótesis aventurada, sería éste un sentido que explicaría al menos en parte, su decisión de destruir su obra.

Si nos detenemos sobre un estado de cosas caduco es porque Kafka lo vivió con una pasión por lo verdadero que le impedía las comodidades de la ilusión. No podía ignorarlo; habiéndolo reconocido solo podía resignarse pasivamente a padecer. Actuar y pensar *como si* este estado de cosas no tuviera consecuencias era como cometer una estafa

que, si bien podía pasar inadvertida, no dejaba de volver sospechoso cualquier esfuerzo personal. El mundo en el que vivía Kafka le ofrecía, en el mejor de los casos, una existencia trunca y falaz, exigiendo la ceguera o el compromiso: por haber rechazado uno y otro conoció el desgarramiento, el tironeo entre dos necesidades contrarias que convierte la vida de sus héroes en el símbolo mismo de la imposibilidad. Si ignoramos los datos que, en la realidad, por lo menos agravaban esta imposibilidad de vivir, corremos el riesgo de equivocarnos sobre la forma que Kafka le dió a su pensamiento: la reticencia, la ambigüedad, la extrañeza, el humor glacial no son sólo la expresión de su singularidad, así como no derivan antes que nada de una actitud estética. Esos rasgos específicos responde a una realidad apenas menos reticente, apenas menos extraña y ambigua, siempre cargada de una imprecisa amenaza. Aparecen en el *Diario* en el mismo grado que en una novela o en un relato y por las mismas razones. Ya que lo extraño es que a menudo transporta la descripción más mínima a las regiones del sueño, no es sólo imputable a la desorientación que experimenta cualquier hombre violentamente requerido por su visión interior, en contacto con las cosas visibles. Lo entenderíamos mal si olvidáramos que, al cambiar de barrio, Kafka cambiaba también de mundo; que al tomar un tranvía de las afueras, se encontraba de pronto enfrente a ese mundo de los "otros" que, en sus libros, forma siempre un bloque compacto e inatacable; que al abordar a una jovencita checa en la calle, sentía alzarse un muro que su correcto conocimiento del checo no podía derrumbar. La extraordinaria minucia de la descripción, la insistencia en el detalle que a veces gana sobre el conjunto, la especie de obstinación que pone Kafka en perseguir personajes fugitivos carentes de importancia en su vida, todo eso da cuenta de un desarraigo real y tanto más insoportable en cuanto no implica ninguna sorpresa. Extraño y extrañadamente familiar, absurdo y trivial, tal es el universo de Kafka pintado en el *Diario*; con sus groseras contradicciones, sus fronteras tan amenazantes como ilusorias, su disparidad celosamente defendida, se encarna por entero, digamos, en la diversidad de esas narices innumerables que parecen ejercer sobre Kafka una violenta fascinación. En efecto, describir narices no es para él una manera de captar lo insólito en el fenómeno más natural. Es entrar directamente en contacto con una realidad de la separación que la forma misma de los rostros, en Praga más que en ningún otro lado, hacía sensible de inmediato. Así, lejos de nacer del solo placer de observar, las descripciones obedecen al principio del *acto-observación* que Kafka quería realizar al escribir: por este acto entran al combate y lo obligan a cumplirse en lo más ardientes, en las fronteras de lo particular y lo general, de lo exterior y lo interior, de lo visible y lo invisible. Ateniéndose estrictamente a la superficie de las cosas, alcanzan sin apartarse nunca la profundidad del *Diario*.

Una lengua corrupta e indigente

La situación que hemos tratado de abocar era muy capaz de crear en un hombre que hubiera vivido intensamente sus consecuencias, un sentimiento de malestar y de incertidumbre. Pero lo que para la mayor parte de la gente podía ser apenas una vaga molestia intervenía de modo preciso en la vida del escritor que él estaba alcanzando personalmente en sus relaciones más íntimas con su arte. El escritor alemán de Praga —fuese o no judío— era heredero de una lengua cuyo estado reflejaba demasiado bien el del grupito que la hablaba. Aislado del todo de una lengua popular, mantenida al margen de la vida profunda que —en Alemania nutría por todas partes la literatura, sufría del mismo desarraigo que los hombres, encontrándose, como ellos, privada de una tradición y de una historia. Desecada por un uso restringido, estaba al mismo tiempo corrompida por las otras dos lenguas que traslapaban sobre su territorio: el bohemio y el yiddish. Rígida y pobre, apenas si ofrecía al poeta flacos recursos naturales, obligándolo a sacar de la nada sus propios medios de expresión. Todos los escritores prageses de esta época, incluidos Rilke y Werfel debieron superar a la vez la corrupción y la indiferencia de su lengua. Es significativo que para llegar a ello, Rilke y Werfel, precisamente, hayan debido buscar en otra parte, (uno en París, y el otro en Viena) la fuerza para romper el maleficio de Praga. Ese maleficio lo vivió Kafka, casi hasta el fin, tan violentamente, que estuvo tentado de huir de él en ciertas épocas de su vida; la naturaleza de su inspiración, las exigencias de su propósito, le impedían compensar con una riqueza prestada las insuficiencias de su patri-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

monio lingüístico; huésped tolerado de un país que no era legalmente el suyo, se vaía como *el invitado de la lengua alemana*, única lengua que sin embargo podía llamar maternal. La intransigencia absoluta de este modo de ver le condujo sobre todo a juzgar severamente a los escritores judíos que creían poder negar el malestar empleando la lengua alemana *como* si les perteneciera. En una carta a Max Brod escribió sobre ellos: *Vivían entre tres imposibilidades (que al azar llamo imposibilidades de lenguaje, es más simple llamarlas así, pero les podíamos dar otro nombre): la imposibilidad de no escribir, la imposibilidad de escribir en alemán, la imposibilidad de escribir en cualquier otra lengua, a la que casi podríamos agregar una cuarta imposibilidad: la imposibilidad de escribir (puesto que su desesperación no era algo que la literatura hubiera podido apaciguar, era algo enemigo de la vida y de la literatura, dado que esta era aquí algo provisorio, como para alguien que escribe su testamente justo antes de colgarse, un estado provisorio que muy bien puede durar toda una vida...)*

De sobra vemos, en el rigor habitual de ese juicio, qué importancia absoluta le concedía Kafka a la lengua; si la lengua es el bien común por excelencia, si de veras representa la verdad incluida en cualquier comunidad humana, el intruso, el extranjero no puede, como no lo puede el animal híbrido, mitad gato, mitad cordero, cuya suerte miserable describe, tener una lengua. La lengua de que se sirve le ha sido provisoriamente prestada y su empleo está limitado por la más extrema discreción. Por paradójico que sea, sin embargo, sobre esta reserva de principio ante su propia lengua construyó Kafka su obra.

Al mencionar las tres imposibilidades que sufrían sin saberlo los escritores judíos de lengua alemana, Kafka, por supuesto, las hace suyas. Periódicamente, la imposibilidad de escribir de la que se queja tan amargamente en el *Diario* agrava el sufrimiento de su vida. En los primeros cuadernos se traduce en dudas que apuntan tanto sobre su vocación personal como sobre la propia lengua. En la época en que todavía sufría la influencia del estilo expresionista, discute a la vez la realidad del mundo exterior y la realidad de las palabras: *A Dios gracias*, dice el personaje de un relato de su juventud, *Luna, tú no eres Luna ya, quizá sigo llamándote Luna por indolencia, objeto-llamado-luna. ¿Por qué eres menos arrogante si te llamo: linterna de papel olvidada extrañadamente coloreada? ¿Y por qué te retiras cuando te llamo columna de María y no reconozco tu pose amenazante, columna de María, cuando te llamo: luna que arroja una luz amarilla. Parece realmente que no se te hace bien reflexionando sobre ti. Pierdes ánimo y salud...*

Todo este pasaje ilumina el estilo de las primeras obras de Kafka, donde lo que queda de preciosidad un poco convencional expresa, en los hechos, una sospecha con respecto al lenguaje. Sospecha, que, por una curiosa propiedad de las palabras mismas, puede volverse contra los objetos y atenuar en cierto modo su inquietante extrañeza. Es verdad que la duda aparta pasajeramente la amenaza contenida en todo objeto, pero su eficacia toca rápidamente sus límites: si el sentido de la palabra es dudoso se separa del sonido y la palabra aparece sólo como un conjunto absurdo de sonidos aislados. Al comienzo del *Diario* encontramos numerosos rastros de esta disociación que no es sin duda ajena al aire titubeante de los primeros fragmentos. Así, bajo su forma primitiva, la duda favorece.

Un instrumento perfecto

Los cuadernos de 1910 y de 1911 ponen el acento sobre el sufrimiento que le causaba a Kafka su inseguridad ante la creación literaria. La única cosa que entonces podía oponerse a la duda era un estado de inspiración en el cual las palabras vuelven a encontrar su sentido perfecto y evidente. Por este estado es imprevisible, y fugaz, encierra la creación en sus límites estrechos más allá de los cuales todo se vuelve poco seguro. Si observa que, en esos estados privilegiados, le baste escribir una frase al azar para que esta frase sea ya perfecta, también comprueba que después de una interrupción de su trabajo le hace falta incesantemente *sacar las palabras del vacío*. Estas alteraciones de duda y de seguridad llenan el *Diario* hasta 1912, época en la que Kafka compone el *Veredicto* y donde tomando conciencia de la orientación definitiva de su actividad literaria, sale del malestar que le entregaba a múltiples influencias. A partir del *Veredicto*, escribe en una noche en un estado de total exaltación y que salió de él *como una liberación cubierta de suciedades y mucosidades*, dispone de una lengua que, manteniéndose a distancia de sus orígenes, irá despojándose pero sin cambiar. De ahora en adelante la lengua de Kafka está tan al abrigo de las alteraciones insidiosas como el pintoresquismo local que se le ofrecía (los escasos "bohemianismos" que se puede registrar en esos textos son aquellos que, contenidos en giros familiares, podía escapar al oído más atento). Cumple en la obra con lo que su preocupación por la pureza ordenara a Kafka para su vida. No pudiendo resignarse a la impureza o a la rigidez libresca que su alejamiento de cualquier habla popular hacía casi inevitable, Kafka tomó la pobreza al pie de la letra. Excluyó deliberadamente de su prosa los neologismos y los arcaicismos, las formaciones de palabras compuestas que, en alemán, tienden tan fácilmente al escritor, y hasta las ligeras desviaciones de sentido que el poeta puede imponer a la historia de su lengua; resuelto a no apropiarse por la fuerza de lo que le falta, renuncia a usar el poder efectivo de una lengua que, en el fondo, no responde a su entendimiento judío y expresa mal sus matices. No sólo no inventa nada, sino que obliga a la palabra a retornar a su pobreza primitiva; en el fondo es el despojamiento el que le rehace un cuerpo, restituyéndole su ambigüedad primera. Si no aporta nada que ensanche el dominio propio del alemán, excava en la lengua hasta las profundidades en donde recupera un poder de comunicación olvidada. Profundizando y rejuvenecido por un continuo despojamiento, la palabra puede entonces actuar en el seno de una frase que ella sí adopta todos los matices, todas las curvas del pensamiento. Porque lo que Kafka debe negarle al vocabulario, lo concede a la frase: larga, movediza, sin cesar oscilante entre dos polos contradictorios, cortada de incidentes y de palabras restrictivas, sólo la frase es rica, de una riqueza que el más exigente ascetismo puede aceptar. Puesto que si ha reconocido en sus tendencias ascéticas un rasgo sospechoso de singularidad, las ha dejado sin embargo gobernar su creación literaria, de la cual quería hacer un instrumento perfecto, capaz de levantar el mundo *a lo hermoso, lo puro, lo inmutable*. Si la perfección del instrumento ha sido alcanzada, se puede decir que ha sido lograda sobre la confusión, sobre todo lo que, efímero o impuro, debía, con toda seguridad, volverla inaccesible.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

LIBROS

ESCRITURA, POESIA, LUZ NEGRA

por Eduardo Milán

- Manuel Ulacia: *Luis Cernuda: Escritura, cuerpo, deseo,* Barcelona, Laia, 1986.
- Haroldo de Campos: *A educacao dos cinco sentidos*, Sao Paulo, Editora Brasiliense, 1985.
- Andrés Sánchez Robayna: *La luz negra*, Madrid, Júcar, 1985.

El deseo es el deseo de la escritura

De los poetas de la llamada *generación del 27 español*, es Luis Cernuda quien, desde algunos años para acá, ha gozado de los mejores favores de la crítica. La explicación de este hecho quizás radique en que Cernuda fue tal vez el único de aquellos poetas que se salió de la norma o preceptiva que sentó, no en forma totalmente coherente, la generación que incluyó a Lorca, Guillén, Diego, Prados, Altolaguirre, Alberti, Aleixandre y otros. Si se toma a este grupo de poetas en su momento eufórico-unitivo, justo cuando desvelan cierta zona de la tradición española y va a la búsqueda de Góngora como seguro preceptor de una *koiné* a la que todos aspiraban, la figura de Cernuda seguramente desentona. No es difícil encontrar el rastro de las "llagas de plata" del poeta cordobés en Diego, en Lorca, en Alberti, en Aleixandre. Más difícil resulta ubicarlo en Guillén. Pero es casi imposible encontrarlo en Cernuda. Cuando Cernuda recae en la tradición canónica (*Égloga, Elegía, Oda*), se encuentra con Garcilaso y el neoclasicismo, los antípodas de la poética de invención gongorina. A esta altura, aspectos como el anterior pueden explicarse como claves de las *desviaciones* cernudianas. El poeta sevillano siempre fue un cultor de la *diferencia,* aun cuando esto significara el enfrentamiento con sus compañeros de generación. Cernuda nunca perdonó la mirada prácticamente unánime de la crítica sobre su primer libro, *Perfil del aire,* donde vio una marcada influencia de Jorge Guillén. Luego, la segunda explicación, que se fundamenta en la evolución de su obra, radica en que Cernuda fue el menos español de sus compañeros de generación. Aspiró a tal grado de universalidad estética que finalizó en la elaboración de una de las poéticas más individuales e inclasificables de la poesía española del siglo. Con la ansiedad de la influencia por delante, Cernuda huía de todo aquello que pudiera significar de una manera u otra una forma de tatuaje. En el fondo era un poeta "puro", no en su lenguaje: un neorromántico. Pero en alguna tenía que caer. Y cayó, justamente, en uno de sus libros más celebrados: *Desolación de la quimera.* En el bellísimo ensayo *La palabra edificante,* uno de los más completos y agudos que conozco sobre la obra y la figura del sevillano, Octavio Paz acierta al elegir como la zona más densa y concentrada de la poética cernudiana a sus libros de transición: *Un río, un amor, Los placeres prohibidos, Donde habite el olvido* e *Invocaciones.* En este río de invocaciones, en esa búsqueda de la pluralidad que constituye el cuerpo de esos cuatro libros, está el mayor grado de hibridez de la poesía de Cernuda, en ese lenguaje medio camino de sí mismo y a medio camino de la "verdadera" voz de Cernuda. Ahí está, pluralidad mediante, la mejor representación de su *vacío.* En *Desolación de la quimera* comienza el desborde, la imprecación, se rompe la represa (no la represión de su pulsión, que Cernuda nunca ocultó) del lenguaje: ahí comienza el decir todo, el olvido del silencio, comienza, en otras palabras, el lenguaje *hablado.* Cernuda, quien siempre había querido escapar a *una* influencia, se entrega completamente al tono de la poesía en lengua inglesa y se coloquializa. Pero no en forma radical, lo que hubiera significado una gran ruptura. Se entrega a la coloquialidad de la reflexión y a la coloquialidad de la anécdota. Pese a ser uno de los grandes poetas en lengua hispana de este siglo, Cernuda nunca rompió con el lenguaje, nunca vio al lenguaje como otredad. Este aspecto también lo ve con exactitud Octavio Paz, al ubicar a Cernuda como poeta del *ser.* Parece claro que un poeta del *ser,* lo que supone una toma de partido esencialista por el *sí mismo* po-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

ético, no puede transferir esa área al terreno del lenguaje. Eso supondría una apuesta casi mística por el desasimiento, por el inventarse *desde* el lenguaje. Y Cernuda nunca se *olvidó* de sí mismo. La pluralidad que buscó en la multiplicidad de influencias fue el intento de ser todas para no ser ninguna y ubicarse así en el momento de transición de la fijeza. De ahí que en el momento de transición de su poética, cuando su voz no está totalmente consolidada, logre un mayor índice de sí mismo.

El gran acierto del libro del poeta y crítico mexicano Manuel Ulacia (*Luis Cernuda: Escritura, cuerpo y deseo,* Barcelona, Laia, 1986) radica, justamente, en el vislumbramiento de la clave de la poética de Cernuda como una *poética de la influencia* (la responsabilidad de este último calificativo es mía, no de Ulacia). A partir de esta convicción, amplía el terreno al campo de la intertextualidad, a la polivocalización textual, que constituye una de las claves de la literatura moderna. Cuando digo *claves de la literatura moderna* me estoy refiriendo al nivel de evidencia que registra no sólo la literatura sino todo el arte moderno, de esta forma del diálogo. Intertextualidad es un término derivado de la observación de Bajtín, quien ya veía el procedimiento en Rabelais. También queda claro que Rabelais es un autor moderno. Pero la actualidad y el valor del enfoque de Ulacia tienen lugar en la concepción, que se desprende de la idea de intertextualidad, de que la literatura es un único texto, una suerte de fraseo minimal repetido, con ligeras alteraciones, hasta el infinito o por lo menos hasta el presente. Paralelamente a esta idea, subyace la otra que afirma al mundo también como un solo texto. La única diferencia entre ambos mundos sería la articulación de la sintaxis.

Ulacia divide su trabajo en dos secciones: "La biblioteca del poeta", en la que pasa registro a las lecturas que incidieron en la producción de los seis primeros libros de Cernuda, desde *Primeras Poesías* hasta *Invocaciones,* y luego, "Escritura, cuerpo y deseo", donde analiza distintos poemas de los seis libros propuestos. La tesis de Ulacia es que la poesía de Cernuda es la *escritura del deseo.* Al margen de que toda la experiencia poética de Cernuda lleve el nombre de *La realidad y el deseo,* y que el mismo poeta haya propuesto en ese nombre la falla entre ambos elementos, la escritura como deseo es un concepto que puede generalizarse a todo tipo de escritura que vaya más allá de sí misma, que aspire a la otredad. Pero en el caso de Cernuda, esa escritura del deseo se manifiesta en forma especial. Ulacia cita la frase de Lacan: "el deseo es el deseo del otro". El lenguaje de Lacan es de un alto grado de ambigüedad, ya que el francés no quiere traicionar la esencia del inconsciente que es, justamente, el reino de la ambigüedad y de la contradicción. En efecto, ¿ese *otro* al que alude Lacan es un otro que está fuera del sujeto del deseo, esto es, su objeto, o, por el contrario, es un otro que puede estar adentro del sujeto, como por ejemplo en el caso patente de Antonin Artaud? Por otra parte, está probado desde Freud en adelante que una de las características sobresalientes del deseo es su incompletud. Consciente de estas alternativas, Ulacia deriva el objeto del deseo al campo de la escritura. Y aquí estamos en un terreno netamente freudiano. Por la conciencia de la incompletud del deseo, el poeta pasa por sublimación a la esfera de la creación, y por conciencia de la ausencia del objeto *ideal* (muy clara en el caso de Cernuda) pasa al terreno de la escritura como forma de compensación. Pero ni a través de toda esa gestual Cernuda alcanza la completud. Ulacia cita a Cernuda en una paráfrasis que éste hace de unas palabras de Eluard: "por el contrario —dice Cernuda— yo nunca encuentro lo que amo en lo que escribo". El arte no compensa. Tal vez la única forma de llegar a un acuerdo sería ver el problema del arte en relación al deseo como una forma de mediación, como una alternativa de economía libidinal, aunque parezca a simple vista un despilfarro. Lo que sí es seguro —y eso lo sabe muy bien Ulacia— es que en la puesta en práctica de esa *escritura deseante,* el objeto del deseo comienza a deslizarse en una serie de transformaciones, de devenires que hacen perder de vista *el objeto del deseo ideal* y por lo tanto, *original,* especialmente en el caso de Cernuda. Podría pluralizarse, entonces, ese deseo en un haz de deseos y ese origen en orígenes. Ambos se amalgamarían no en El poema, sino en poemas.

El trabajo de Ulacia es enormemente válido por lo valiente y por el riesgo que implica un trabajo como este. Pero mediante un rastreo diacrónico —el único posible en esta empresa— de los textos y una exégesis lúcida de cada poema en cuestión, Ulacia echa luz sobre el complejo motor poético de Cernuda, un poeta de la diferencia como pocos, en este momento de auge de las diferencias.

Los cinco sentidos de la historia epifánica

La primera parte de la obra poética de Carlos Drummond de Andrade, la poesía de Joao Cabral de Melo Neto y las experiencias de Augusto y Haroldo de Campos pueden resultar paradigmas caros y claros de lo que constituiría una poética de la *concretud* o de una tradición crítica *evidente* dentro del marco de la poesía brasileña del siglo, especialmente a partir de la Semana de Arte Moderno de 1922. Las obras de Carlos Drummond de Andrade o de Joao Cabral de Melo Neto son relativamente bien conocidas dentro del área hispanoamericana. No sucede lo mismo con la producción de los dos poetas restantes. La obra poética de Augusto de Campos, uno de los mayores poetas brasileños de la segunda mitad del siglo, es prácticamente desconocida en la América Latina de habla hispana. Salvo algunas traducciones de sus primeros poemas y luego de algunas versiones de su participación en la etapa ortodoxa de la Poesía Concreta (movimiento del cual es fundador, junto a Décio Pignatari y a Haroldo de Campos, en la década de los cincuenta), la poesía de Augusto de Campos corrió la suerte de la marginalidad, marcada por la radicalidad de su experiencia. Los ojos de la crítica prefirieron fijar a los poetas concretos en su etapa más combativa (décadas cincuentas-sesentas) y olvidar sus derivaciones posteriores, la búsqueda personal de cada una de las poéticas en juego, abandonando así quizás la zona más importante de cada una de ellas. La etapa lírico-icónica de la poesía de Augusto, que se prolonga hasta la actualidad y que constituye uno de sus momentos más brillantes, circula solamente en ejemplares que manejan media docena de iniciados. Una suerte muy parecida corrió la poesía de Haroldo de Campos, aunque camino a una cierta reparación por dos antologías que se preparan de su obra poética, en Mé-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

xico y España. Haroldo de Campos es más conocido en nuestro ámbito por su aporte ensayístico y teórico y por alguno que otro comentario a sus traducciones de poetas de distintas lenguas al portugués. Recordemos, al respecto, su brillante traducción o, mejor, transcreación de *Blanco* de Octavio Paz a la lengua lusobrasileña. Pero su obra poética, salvo fragmentariamente, no es conocida como una de las claves de la literatura latinoamericana de nuestra época. La mayor parte de la poesía haroldiana se encuentra reunida en un volumen de 1976, *Xadres de Estrellas.* Ahí se concentran evolutivamente las fases de su *work in progress,* desde sus primeros poemas neo-simbolistas (donde ya aparecían indicios claros de su posterior derivación a la concreción: la metáfora crítica, la palabra-valija, la invención neológica, la metatextualidad, etc.), pasando por la fase verbi-voco-visual de su poesía, hasta los devenires posteriores: la estética de elusión de *Lacunae* y el cierre del volumen con algunos fragmentos de *Galaxias* (1985). Hay que anotar aquí que Haroldo de Campos comienza el proyecto "galáctico" a comienzos de los sesentas, mucho antes que el escribiente Phillippe Sollers concibiera su *Paradis,* un proyecto *demasiado* parecido al haroldiano. Las primeras galaxias fueron publicadas en la revista francesa *Change,* de donde seguramente el señor Sollers recogió la idea. Con esto no quiero insinuar que Sollers era un ladrón de ideas: es francés, y la luz francesa está, a través de su escritura en este siglo, sospechosamente contaminada. "Prosa minada", llama Andrés Sánchez Robayna a la escritura de *Galaxias.* Nada más exacto: la aventura galáctica, pese a semejar una "prosa corrida", desde la utilización misma de toda la horizontalidad de la página, está cortada permanentemente por el ejercicio de la función poético-paronomástica del lenguaje, lo que convierte la aventura en un híbrido de alta temperatura comunicativa, no sólo en el nivel de la tematización, sino también en el de la materialidad del lenguaje. La otra cara de la poética haroldiana está formulada en un libro anterior a la publicación completa de las *Galaxias.* Se trata del libro *Signatia: Quasi Coelum,* de 1979. Lo que en *Galaxias* es desbordamiento por derivación significante en *Signatia* es contención elíptico-elusiva. En el corpus del libro es significativo el poema *Esboco para uma nékuia,* donde el poeta desciende al infierno de los signos, de la materialidad descarnada del lenguaje, y asciende al universo de la significación bañada por una luz nueva, casi original. Esto es palpable en el sentido *objetual* que adquieren los signos: objetos recién nacidos por un proceso de parto difícil, oclusivo. Son poemas de la *aparición* y de la iluminación. Es una de las zonas más altamente epifánicas de la poesía de Haroldo de Campos. El ojo fenoménico del crítico puede asistir al nacimiento de un signo extraño en la poesía latinoamericana.

"La educación de los cinco sentidos es el trabajo de toda la historia universal hasta ahora", dijo Marx, cuando todavía era joven (1844). El mismo Marx que dijo: "Mi propiedad es la *forma,* ella es mi individualidad espiritual". Con la cita de ambas frases del alemán, Haroldo de Campos presenta su último libro, *A educacao dos cinco sentidos* (San Paulo, Editora Brasiliense, 1985). Este nuevo conjunto de poemas representa claramente la toma de partido del poeta brasileño por una poética de la *ahoridad,* de construcción del presente. Lo que en absoluto significa una derivación postmoderna en la poesía haroldiana. En un ensayo leído durante el homenaje a Octavio Paz, en 1984, en México, Haroldo de Campos explicó su concepción del momento por el que atraviesa la poesía occidental, el que llamó momento *post-utópico.* Este reconocimiento de la crisis de las ideologías por parte del pensamiento haroldiano no significa, como para el pensamiento europeo neoamericanizado, la negación de la vanguardia o de la idea de Modernidad. Significa sí ponerlas en tela de juicio, pero sin perder de vista algunas lecciones definitivas de la vanguardia: el sentido crítico y el rigor estético. Es decir, se trata de lo contrario del *valetodo* postmoderno, con su concepción atemporal de la forma, que implica por esa falsa idea de coexistencia que acarrea, su negación. La toma de partido por la forma es lo que convierte en futurible la *ahoridad* de la poética de *A educacao dos cinco sentidos.* Ese *futurible* se fundamenta en la relectura del pasado desde la mirada crítica del presente. El pensamiento haroldiano está en la misma línea del *make it new* de Pound y del concepto de *invención* del pasado, de Cage. Se trata, otra vez y ahora desde una perspectiva crítica, de una operación de *creación.* De ahí que, en coherencia con lo anterior, el nuevo libro de Haroldo de Campos sea preferentemente metalingüístico, un libro *sobre,* con el reconocimiento explícito de que a su discurso subyacen lenguajes-objeto que son, desde la mirada de su poética presente, los que fundamentan su decir. Debajo del *decir* de este libro de poemas late la historia formal de la poesía occidental en foma fragmentada. Es el poeta que, mediante la creación de su mirada, la hace emerger, estar *aquí.* Hay que dejar claro que la poesía de Haroldo de Campos siempre fue metalingüística, pero con la alternancia de esta función y la función poética de lenguaje. Si hay una deriva obligatoria a la tematización, como condición de posibilidad para que surja esa historia epifánica, no hay un olvido del trabajo micrológico del significante que es, justamento, el que, sostiene, en una suerte de *cotidianeidad poética,* la historia misma de la poesía. Libro de lecturas,

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

de lecturas plurales y por lo tanto de escrituras plurales. Goethe, César Vallejo, Klimt, Brancusi, Safo travestida en la cantante brasileña Gal Costa, el poeta y compositor Caetano Veloso, Provenza, Leopardi, Octavio Paz y otros, son las máscaras o pretextos que activan el dispositivo creativo de Haroldo de Campos. Y también metalecturas: sobre su transcreación del poema capital de Octavio Paz, el poeta brasileño escribe:

Transblanco

la llamada nebulosa cangrejo
una constelación de reversos
en la desgalaxia de los agujeros
negros
o la órbita excéntrica de plutón
meditada en austin texas
en un party en lavaca street
tomé la mescalina de mí mismo
y pasé esta noche en claro
traduciendo BLANCO de octavio
paz

El aire de Provenza, cuna de una de las poéticas más admirables y progresivas de Occidente, es leído de esta forma:

Tenzone

un oro de provenza
(ahora dirás) una dolencia
de sol un sol quemado
de ese viento mistral (que dora y
adensa)
proveedor de palabras sol-
provenza
punta de diamante rima en enza
como quien mira a contrasol
y a contraviento piensa

Todas las voces, todas las *personas* de Haroldo de Campos (La teórica, la transcreadora, la poética, la crítica) se hacen una en *A educacao dos cindo sentidos* porque en realidad constituyen una sola voz plural, única. Una misma voz genéricamente híbrida, mestiza, ordenada por la conciencia puntual de *fabbro,* de organizador del lenguaje. El nuevo libro de poemas de Haroldo de Campos representa una alternativa enormemente válida al momento de recaída nostálgica por el que atraviesa la poesía latinoamericana. Señala el camino de la lucidez, no del lamento. Y señala también que no hay agotamientos formales: hay agotamiento de poetas. Tiene razón la gran poesía haroldiana: la forma es todo en esta vida.

La luz negra

La obra del poeta y crítico español Andrés Sánchez Robayna (Canarias, 1952) es una de las más ricas y alternativas del actual panorama literario hispano. La zona crítica de su producción comprende, al margen del libro que nos ocupa, tres libros: *El primer Alonso Quesada* (1977), *Museo Atlántico* (1983) y *Tres estudios sobre Góngora* (1983). También son tres sus libros de poesía publicados hasta ahora: *Clima* (1978), *Tinta* (1981) y *La roca* (1984), que le valiera el premio de la crítica española de ese año. Además, Sánchez Robayna es director de la revista de arte y literatura, *Syntaxis,* editada en Canarias.

Una extraña coherencia recorre la obra crítico-lírica de Sánchez Robayna. Puede decirse que su poesía está íntimamente trabada con su ensayística, a la vez que ésta sostiene teóricamente a aquélla. En efecto, Sánchez Robayna está formado en la "escuela" de la Modernidad crítica, donde el poeta construye su obra paralelamente a su reflexión. El máximo exponente de esta línea que no reconoce límites entre reflexión y creación, en lengua inglesa, de este siglo, es obviamente Ezra Pound. Dentro de la literatura latinoamericana, son exponentes claros del mismo proceso Octavio Paz, o Haroldo de Campos del lado portugués de la lengua. No es extraño que estos dos últimos sean escritores muy caros a la poética de Sánchez Robayna.

Poesía de la celebración contenida, podría ensayarse como definición de este especialísimo modo de *formalizar* de Sánchez Robayna. Si bien, como herencia hispana el poeta canario recoge la tradición de un Jorge Guillén, por ejemplo, no se trata aquí de una celebración exclamativa, de función expresiva del lenguaje poético. La herencia guilleniana aparece mejor en el aspecto de la consideración casi sacra del objeto, o sea del referente verbal. Sólo que ese referente resulta ahora condicionado por la articulación del lenguaje poético y en dependencia clara del mismo. Quiero decir: a través de la evolución de su poesía, Sánchez Robayna ha antepuesto siempre la *presencia* del cuerpo del lenguaje a la presencia asintática del mundo. Este problema alcanza su mayor grado de complejidad en su libro *Tinta. Tinta* constituye el momento más experimental de la poética de Robayna: ahí el lenguaje forma el mundo y construye, mediante un ejercicio verbal lúdico explosivo, una sintaxis que posibilita la aparición del objeto en el campo del poema íntimamente ligado a su exploración. El lenguaje inventa el mundo. De manera que en *Tinta,* el mundo objetivo-real depende íntimamente de la *creatio.* Es evidente, en este libro, la presencia rectora de las poéticas de Paz y de De Campos. Pero nada más lejos de Sánchez Robayna que un proyecto epigonal. Me refiero a la legitimidad de una estirpe, de una invención, otra vez, de la propia tradición donde el poeta se ubica. Pero más al fondo —o más en la superficie: depende del ángulo de la mirada— aparece aquí claramente el verdadero rector de la poética del canario: Luis de Góngora, lejano y omnipresente padre de la vanguardia hispánica. Al respecto, es de suma utilidad para la verificación de la coherencia de la obra de Sánchez Robayna, consultar su imprescindible *Tres estudios sobre Góngora* (Del Mall, Barcelona, 1983). La experiencia de *Tinta* deriva, en *La roca,* hacia un mayor despojamiento en el plano del lenguaje. En su último libro de poemas, Sánchez Robayna ya está en plena posesión de sus recursos y en pleno dominio de su mundo. La tematización obsesiva de su poesía, que puede sintetizarse en la celebración de la *insularidad,* emerge claramente en estos poemas de una extraña transparencia que sólo acaece después de un rígido control formal. Desde una instancia de fijeza en la que se sitúa el hablante ficticio, el espectáculo de la isla y sus metonimias —mar, arena, cielo, pájaros, roca— adquieren una potencia cosificante muy extraña en las letras hispánicas. Si en *Tinta* el poeta buscaba el asedio de la cosa a través de la experimentación concreta y pura del lenguaje —ambas formas coexistentes—, lograba su fijación en la página mediante una invención radical: el paisaje mimetizándose de la escritura. En *La roca* sucede lo contrario: el pasaje de la escritura como isla a la isla como escritura. Esa derivación fue producida por el deslizamiento de la *forma* como ideal a las formas como posibles, logrando así algo muy difícil en poesía: la inherencia de las funciones del lenguaje a las cosas mismas. Eso se llama *encarnación,* superación operativa de la falla existente entre palabra y cosa.

Me detuve en la poesía de

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

Sánchez Robayna porque ésta sostiene su reflexión crítico-ensayística. Su libro de ensayos *La luz negra* (Madrid, Júcar, 1985) es la exploración metalingüística de sus afinidades electivas. Sería fácil decir que este libro de ensayos significa un desplazamineto de la escritura como invención al terreno simple y llano de la *escritura.* Sería fácil y restrictivo: la crítica para Sánchez Robayna es también una manera de la invención, desde el momento en que uno de sus ingredientes fundamentales es la imaginación. No sólo ver en la materialidad de los diferentes lenguajes-objeto: imaginar sus vertientes, cartografiar sus prolongaciones. Pero sin traicionar la esencia del objeto que potencia la reflexión y sin traicionar tampoco la construcción del texto *otro,* o sea la escritura crítica. Ni un lenguaje que se deje llevar por el razonamietno a priori, ni un razonamieto que se deja arrastrar por el lenguaje. Ese equilibrio de la hibridez que sostiene a la verdadera crítica. *La luz negra* se divide en tres secciones. La primera de ellas está constituida por textos sobre Rilke, Pessoa, Ungaretti, Juan Ramón, Guillén, Aleixandre, Lezama Lima, Salvador Espriu, Octavio Paz, Haroldo de Campos, Roland Barthes, María Zambrano. Cierra con tres textos metacríticos, donde Sánchez Robayna demuestra que, a la par de crítico, es un teórico solvente, un lector *que puede imaginar.* No es extraño que el primer cuerpo del libro se cierre de esa manera: si bien todos los nombres, todas las voces propuestas para la lectura por Sánchez Robayna pueden constituir —y en realidad constituyen— andamios de una arquitectura textual donde él mismo como artesano se sostiene, el cierre *sobrecrítico* de la primera zona del libro alude formalmente a la materialidad misma del trabajo: es la pregunta por el código desde el código mismo. La misma esencia metalingüística que en sus poemas preguntaba por el poema deviene ahora la crítica que pregunta por la crítica. Doble distanciamiento: no sólo la distancia frente al objeto inquirido, sino también la distancia sobre el proyecto: la mirada fenoménica.

La segunda sección del libro contiene dos ensayos: *En el texto de Francis Ponge,* y *Ruta, textura,* un extenso trabajo sobre Basil Bunting, el poeta inglés y discípulo de Pound que descubriera aquella ecuación tan cara a su maestro: Poesía. *Dichten: condensare*

El texto sobre Ponge finaliza con la traducción de cinco poemas del autor de *El jabón.* Por su parte, el texto sobre Bunting concluye con la traducción de un sorprendente poema de su escasísima obra: "The Orotava Road". En la traducción de esos seis poemas Sánchez Robayna demuestra que también es un excelente traductor y un *descubridor,* en la acepción poundiana del término.

La última sección de *La luz negra* corresponde al ojo plástico del poeta canario, a su mirada y a su reflexión sobre la forma pura (Klee, Saura, Tatafiore, etc.). Esta tercera sección contiene un artículo cuya importancia puede abarcar, por su valor reflexivo de presente, a todo el libro de ensayos: *Algo más sobre la melancolía post-moderna.* En este texto Sánchez Robayna se lanza contra esa pretendida forma maniquea de atemporalidad que algunos llaman también transvanguardia. Era obvio que un escritor de invención como Sánchez Robayna tenía que decir su palabra sobre esa recaída en el lamento de cierta zona del arte Occidental de hoy. El artículo finaliza con una apelación a Marcel Duchamp, uno de los más lúcidos artistas del siglo y paradigma del arte radical, a quien Jean Fracois Lyotard, cayendo ya en la histeria del catálogo, pretendió situar como un adelantado postmoderno.

La luz negra es la confirmación ensayística de la solvencia poética de Andrés Sánchez Robayna. En la mejor tradición del ensayo en lengua española, amparado en un sólido aparato teórico y dueño de una escritura impecable, el poeta canario demuestra que pese al enrarecimiento producto de la tiniebla de la época, en el terreno del rigor y de la coherencia la luz todavía brilla.

MEMORIAL DEL CONVENTO

de José Saramago

por Horacio Costa

• Seix-Barral, Barcelona, 1986, 287 pp.

Si hubiera podido escapar del control de la corte lusitana, el príncipe heredero Juan hubiera significado hoy para Portugal lo que significó Pedro el Grande para Rusia. De hecho, cuando se estudia la historia portuguesa barroca, la figura ostentosa y hasta cierto punto patética de Juan V no sólo sorprende, sino también fascina por absurda. Aquel que hubiera podido ser el renovador del imperio portugués después de la restauración de la monarquía, tuvo en su primera juventud —igual que su contemporáneo ruso—, deseos de viajar por Europa del norte, de trabajar disfrazado de obrero o de burgués en los astilleros holandeses y daneses. Sin embargo, la estructura conservadora del Portugal de entonces le impidió salir de Lisboa, conocer el resto de Europa y así tal vez convertirse en un déspota más o menos "ilustrado". Con el paso de los años, este príncipe se transformó en un monarca vanidoso y despilfarrador, preocupado menos en administrar las fabulosas rentas que durante todo su reinado llegaban a la metrópolis provenientes de las minas del Brasil, que en gastar a manos llenas para competir con las otras coronas europeas y dar una imagen de respeto y prosperidad. Como suele suceder en casos semejantes, al buscar la gloria, Juan V hizo el ridículo. Su despilfarro furioso hizo que comprara al Vaticano, por doscientos millones de cruzados-oro, el título de "Majestad Fidelísima" y que edificara en Roma, gastando una suma semejante, la Iglesia de los portugueses. En obras suntuarias, este rey —en la mejor tradición ibérica—, consumió todo el oro que el azar y las geografías americanas le habían ofrecido a Portugal, en

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

vez de invertir esa riqueza en el desarrollo y la modernización de su país. La construcción más famosa fue la del faraónico Convento de Mafra, obra que con cincuenta mil obreros tardó treinta años en ser terminada. Gastó tanto con este proyecto que más tarde, cuando quiso dotar a Lisboa de un nuevo acueducto, tuvo que poner un impuesto a sus súbditos: sus arcas se habían agotado en la construcción.

Este convento es, sin duda alguna, el máximo ejemplo concreto, en el mundo portugués, de las distorsiones a las que puede llegar un sistema absoluto. Construido para dar gracias a Dios por el hijo que le había dado la reina María Ana después de varios años de esterilidad, Don Juan quiso que Mafra superara en tamaño al Monasterio de *El Escorial.* Su mole gigantesca domina la diminuta villa de Mafra en la Extremadura portuguesa. Su emplazamiento es estupendo: desde su escalera monumental, después de recorrer con los ojos bosques, viñedos y olivares, se vislumbra en el horizonte el Atlántico. Sin embargo, ese paisaje tan amable contrasta con la solemnidad de la mole, la cual incluye un convento, un palacio real, secretarías de estado y un cuartel militar, dependencias que jamás estuvieron en pleno uso. Toda la retórica del poder que lo construyó está impresa en su piedra gris, en sus mármoles y granitos. A la muerte de Juan V, este monasterio fue abandonado, por incosteable, por José II, quien tuvo que enfrentar, además de una crisis económica producida por una baja en la producción de oro en el Brasil, los gastos de reconstrucción de la ciudad de Lisboa, destruida gracias al terremoto de 1755. Desde el siglo pasado, de todas las funciones que el proyecto de Mafra prevéa, la única que se mantuvo fue el cuartel. Una especie de "leyenda negra" creció en torno al convento: por ejemplo, decíase que estaba habitado por fantasmas y que en sus túneles había una plaga de ratas hambrientas que siempre atacaban a quien se atrevía a internarse en ellos. Su triste y simbólica historia evidentemente era material para una novela, pero no cualquier novelista podía tratarlo: había que estar a la altura de la historia misma. En *Memorial del Convento* (novela publicada por primera vez en Portugal en 1982) José Saramago demuestra tener el conocimiento y la imaginación apropiados.

En *Memorial del Convento,* Saramago no sólo logra plasmar la historia de la construcción del monasterio, sino también recrear la sociedad que lo construyó. Empecemos por el título: de "memorial" este libro tiene poco; de hecho, si bien la escritura de la novela está basada en minuciosas investigaciones sobre la época, el texto denota un uso muy pensado, y deliberadamente innovador, de la información acumulada. De esta manera Saramago renueva la novela histórica como subgénero literario, siguiendo la línea de prosistas "históricos" dados a conocer a mediados de siglo, como Marguerite Yourcenar o el mismo Alejo Carpentier. De hecho, esta renovación de la novela histórica se dio a raíz de las transformaciones sufridas por el realismo. Poco a poco, la novela histórica renunció a la pretensión de documentar todo lo que estaba al alcance del escritor, para conformarse con la caracterización de un determinado tiempo, utilizando técnicas experimentales, como el empleo del discurso directo y la omisión de un marco temporal en lo narrado. Estas transformaciones, sin embargo, son más de forma que de fondo: el "motor" de la tradicional narración histórica —que no es otra cosa que un análisis de un "cuerpo social" iluminado desde un pasado—, se mantiene intacto. Este "cuerpo social", no necesariamente tiene que referirse a una estructuración exterior de una determinada sociedad: la novela histórica configura el tipo de narración en donde el escritor puede proponerse como reto interpretar la psique colectiva de un proceso histórico social. Así, lo que se entiende hoy como "novela histórica" se acerca bastante a la noción foucaultiana de las "arqueologías", parciales y fundamentales, que intentan recuperar de una manera imaginativa partes de un proceso histórico infinitamente más complejo de lo que dan a crear las interpretaciones y las manipulaciones oficiales de la(s) memoria(s) nacional(es). Librada de un discurso documental que da verosimilitud —en una palabra liberada de la historiografía—, la novela histórica, se puede decir hoy, tiene por objetivo *imaginar* (en toda la extensión de la palabra), y no tan sólo *recrear,* el pasado. José Saramago lo logra con gran maestría en *Memorial del Convento.*

Saramago se basa en un hecho histórico de la época de Juan V: la construcción del primer dirigible aéreo portugués, la "Passarolla", por el padre brasileño Lorenzo de Gusmao (científico proto-iluminista que terminaría sus días perseguido por la inquisición). A partir de este hecho Saramago establece una dinámica simbólica en la novela. A la monumentalidad de Mafra, que refleja el poder político temporal y absoluto (que se legitima y ejerce

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

mediante la fuerza), contrapone la fragilidad de la "Passarolla", que simboliza las virtudes del poder espiritual (que se pone a prueba a través de los empeños del intelecto). Como vemos, a partir de un "hallazgo" que surge de una particular lectura de la historia portuguesa, José Saramago concibe su novela como un verdadero emblema barroco, cuyos ejes (Mafra/caprichos del poder temporal / Tierra y Passarolla / creatividad intelectual / Aire) representan la eterna lucha de la Materia contra el Espíritu. Si estos ejes son los marcos que delimitan la arquitectura de *Memorial del Convento,* si Juan V y su corte y Lorenzo Gusmao y su invento son personajes o acontecimientos sacados de la historia "real", la trama, que da movimiento a la obra, es ficción pura.

Los héroes de *Memorial del convento* son dos enamorados que se encuentran en una Lisboa todavía impregnada de hábitos y costumbres medievales, víctimas del arbitrio de la inquisición. Baltasar Siete-Soles, es un soldado cojo de una pierna, que termina por desertar de las eternas guerras contra España, y Blimunda, una cristiana nueva con dotes parapsicológicas notables y no muy convencida de la religión que le había sido impuesta. La historia de amor que ellos mantienen, basada en una pulsación lírica de una belleza innegable, constituye uno de los puntos privilegiados de la obra de José Saramago. Baltasar y Blimunda poseen en el relato una dimensión simbólica: sus aventuras (y desventuras) al intentar sobrevivir en la sociedad en que nacieron, apuntan hacia una visión abstracta del pueblo portugués. En la concepción extraña y osada de esta pareja de enamorados, el lector percibe el intento del escritor de construir personajes tipo, héroes que entran con fuerza paradigmática en la historia de la literatura a la cual pertenecen.

Es verdad que al concebir su obra de esta manera, Saramago ejemplifica maravillosamente la esquematización sobre la novela histórica hecha por Lukacs al analizar la evolución de este subgénero en el siglo romántico. En Scott, Dumas o Stendhal, los eventos históricos "reales" siempre enmarcan una acción narrativa inventada; por esa razón Ivanhoe, D'Artagnan y Fabrizio del Dongo asumen una existencia semi histórica que le presta cierta legitimidad en el relato. Si este rasgo estructural en *Memorial del Convento* va de acuerdo con la tradición de la novela histórica, otro rasgo innovador se suma al que señalamos arriba, para ubicar la escritura de José Saramago dentro de una corriente literaria muy distinta. De hecho, no es solamente la manera de apropiarse de la historia nacional, fuera del patrón mimético que caracterizó al Realismo o al Romanticismo como escuelas literarias, lo que sella la concepción de *Memorial del Convento* desde *hoy:* sin duda alguna, la calidad más aparente de la obra reside en el uso soberbio que en ella hace José Saramago de la lengua portuguesa. Lo que se lee en *Memorial del convento* es más que una novela histórica: es también una novela sobre la historia de la lengua en la que esta obra ha sido escrita.

Como se puede observar, una y otra vez nos acercamos a la noción de "arqueología" ya expresada anteriormente. Decir que es "barroco" el portugués que escribe Saramango en *Memorial del Convento* es una simplificación que empobrece la lectura. De igual manera que Saramago respeta la esquematización básica de la novela histórica tratando, sin embargo, de innovarla a través de los mecanismos citados, su uso de la rica tradición del barroco portugués es fundamentalmente creativo. Sin duda, el arcano literario que se transparenta en la escritura de *Memorial del Convento* es la fina estirpe de oradores religiosos que logró en definitivo dar forma a la lengua todavía desigual que se practicaba desde el Renacimiento, particularmente en el campo de la prosa. Los Padres Antonio Vieira y Manuel Bernardez y el Fraile António das Chagas, por ejemplo, todos ellos grandes estilistas y predicadores, sin duda alguna dejaron una huella muy profunda en Saramago. Pero, aunque la fluidez que el autor logra en esta obra —una fluidez de "gran río", como Saramago declaró que había sido su intención— sea el resultado de sus lecturas barrocas, su estilo propiamente dicho revela una hechura contemporánea. En primer lugar, la musicalidad de la obra sólo la podemos entender si percibimos que Saramago ha sustituido el énfasis en la oralidad —tan característico de la prosa barroca— por un énfasis en la *auralidad.* Su prosa no está escrita para ser leida en voz alta, como si se tratase de un sermón barroco, sino para ser oída y disfrutada por el oído interior del lector. Sin querer entrar en los mecanismos de la teoría de la recepción que podrían justificar tal punto de vista, cabe señalar que el tono que Saramago busca (y encuentra) en su libro no es grandilocuente —carac-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

terístico de la mayor parte del barroco portugués— sino coloquial: el autor narra como si estuviera hablando entre amigos, atento a todas las reacciones de su audiencia, más que como alguien que, desde su autoridad moral, quisiese persuadir a sus oyentes de la certeza de sus puntos de vista. Para lograr este tono de charla ausente de la textualidad barroca (o, por lo menos, del barroco sermonero y oratorio al que nos estamos refiriendo), al mismo tiempo que valoriza los mecanismos conformadores de la retórica clásica, fundamentales en la estructuración de esta misma textualidad, Saramago continuamente echa mano de la ironía.

Además de ser lector de Vieira y de Bernardez, Saramago también lo es del Borges que escribe "Pierre Menard, autor del Quijote". Sabe que un texto no es el mismo leído en dos momentos históricos distintos: sabe que un estilo utilizado a *posteriori* no sólo se vuelve un *pastiche* de sí mismo si no es alimentado por la constante apelación a la parodia. Además, la elegancia y sutileza con que la ironía y la parodia penetran en el texto de *Memorial del Convento* confirman el control que ejerce Saramago sobre su escritura.

Hábilmente construido con las semillas de la prosa barroca, *Memorial del Convento,* a pesar de todo lo dicho antes, no hace de la lengua su Ícono máximo. Al escoger a Mafra y el siglo en el que este monasterio fue edificado como tema, Saramago rescata todo un período de la historia nacional portuguesa que poca expresión había encontrado en la novela moderna de ese país. Saramago piensa —según dice en una entrevista— que los portugueses contemporáneos, antes de ser descendientes de "Vasco de Gama y de la diosa Tétis" —conforme al mito nacional acuñado por Luis de Camoes en *Los Lumadas* y políticamente aprovechado por las tendencias nacionalistas portuguesas desde entonces—, "son herederos de Don Juan V y de la monja Paula de Odivelas" (aludiendo, así, a los amores heterodoxos, un tanto libidinosos y perversos, que el rey tenía con religiosas, para quienes hizo construir palacios para su uso exclusivo en Lisboa). Siguiendo un linaje de escritores portugueses de primer rango que han utilizado la novela histórica para expresar sus opiniones acerca de la vida política pasada y contemporánea de la sociedad portuguesa —entre ellos el Alexandre Herculano de *O Monge de Císter* (1848) y el Eca de Queiros de *A ilustre Casa de Ramires* (1900)—, lo que persigue Saramago en *Memorial del Convento* es una confrontación del público portugués con aspectos un tanto desagradables y hasta marginados por la retórica oficial. Que el interés de su obra supere las fronteras nacionales y linguísticas o, aún más, que esta confrontación se dé a través de un texto en el que el humor y la ironía hacia lo nacional abunden, sólo confirman su excepcional calidad.

El éxito que ha tenido *Memorial del Convento* —dentro y fuera de Portugal—, comprobado por las sucesivas ediciones así como por las muchas traducciones de esta obra que se han hecho a otras lenguas, nos lleva a creer que con ella José Saramago se ha convertido en uno de los novelistas portugueses más importantes del momento. Su popularidad, que empezó cuando le dieron el premio *Ciudade de Lisboa,* en 1980, por su novela *Levantado do Chao,* se afirmó tanto en Portugal como en Brasil a partir de *Memorial del Convento,* que Seix Barral publicó en español un año después de *El año de la muerte de Ricardo Reis,* novela que fue muy comentada por la crítica española. Gracias a este trío de novelas —publicada en portugués respectivamente en 1980, 1982 y 1984— Saramago ha conquistado un lugar definitivo en el panorama de las literaturas escritas en portugués.

La traducción de *Memorial del Convento* estuvo a cargo de Basilio Losada, quien había demostrado ampliamente su destreza como traductor en *El año de la muerte de Ricardo Reis.* De todas maneras, el desafío para el traductor de *Memorial...* es todavía mayor, dado el peculiar uso que hace el autor de un ritmo e incluso de un léxico de origen más acentuadamente barroco que el tema sugería. Quizás por esta razón, la musicalidad a la cual arriba nos referimos se pierde, por momentos, en la traducción española; aquí y allá nos topamos con expresiones que hubiesen requerido una mayor precisión por parte del traductor. Sin embargo, a lo largo de la traducción se percibe una constante preocupación por encontrar unas expresiones y un tono equivalentes a las del texto original, tomando como base el mismo *canon* de referencia Barroco (lo que implica, por supuesto, un conocimiento comparativo de las lenguas y de las literaturas que se hablaban y se escribían en la península ibérica en los siglos XVII y XVIII). Sin duda, este transparente respeto hacia el texto de José Saramago constituye un punto favorable para esta traducción de *Memorial del convento.*

COLABORADORES

Marthe Robert. Francesa. Crítica literaria. El texto que aquí se publica es el prólogo a la edición francesa de los *Diarios* de Kafka hecha por Gallimard.

George Steiner. Norteamericano. Entre sus libros: *Tolstoi y Dostoievsky, Las Antígonas.*

Cornelio Castoriadis. Nacionalizado francés. Entre sus libros: *Devant la guerre.* Fundador —con Claude Lefort— de la revista *Socialismo o barbarie.*

Enrique Lihn. Chileno. Entre sus libros: *Estación de los desamparados, Al bello aparecer de este lugar.*

Guillermo Saavedra. Argentino. 26 años. Escribe crítica literaria en *La Razón.*

Enrique Anderson Imbert. Argentino. Tiene varios libros de cuentos publicados. Miembro de la Academia de Letras de Argentina.

Jacques Julliard. Francés. Es editorialista del semanario *Le Nouvel Observateur.*

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

EL TESTIGO OCULISTA

• William Faulkner consideraba a Thomas Wolfe el mejor de sus contemporáneos sólo por la magnitud de su fracaso. Wolfe, que juzgado por su devoto biógrafo David Herbert Donald, escribía mala prosa, amplificó esa negligencia hasta la desmesura: *Of time and the river* es una caudalosa intención de obra maestra corroída por una epidemia de efusiones melodramáticas. No quería otra cosa Wolfe, aunque tampoco lo amparase el deseo. Son suyas ciertas cartas a Scott Fitzgerald en las que le recomienda olvidar su Flaubert y su Joyce y dar vía libre al temperamento. Pero tampoco hay excesiva malicia en el pronunciamiento de Faulkner: Borges también habló de grandes fracasos (las *Soledades, Leaves of Grass,* el *Finnegans*), si bien se cuidaba de no incluir contemporáneos en la lista; tal vez lo alentaba la complacencia de considerar su indagada perfección como una forma de fracaso. Del fracaso y otras particularidades de Thomas Wolfe escribe Harold Bloom comentando la biografía de Wolfe escrita por David Herbert Donald, historiador de la Guerra de Secesión y wolfiano acérrimo. Bloom compara al autor de *Look forward, Angel* con el Nietzsche de *Ecce Homo.* Desequilibradamente (tal como nosotros, lectores del sur, podemos entenderlo), esta vuelta de tuerca nos resigna a considerar perfectas las novelas de Faulkner. Lo cual también desconcierta, diría Arnold Bennett, porque efectivamente lo son.

• Las posibilidades de un gran fracaso parecen estar siempre a mano, pero no es así. Es más fácil prever formas definidas y fracasar o no. De eso trata *La poesía en la práctica* de Gabriel Zaid. Aparte de buen poeta, Zaid es un brillante especulador. El infinito y su vértigo lo preocupan como a un hombre de ciencia. Esto es terriblemente desventajoso: sólo le queda el recurso de ser vago con una precisión alarmante. Para quienes quieren ser poetas prescindiendo de esta exacta magia, *La poesía en la práctica* es un libro prescindible. Si se lo consulta con rigor, hay en él certidumbres prácticas —o mejor dicho, *más* certidumbres prácticas— que en cualquiera de los libros en los que se teoriza a viva voz. Los porcentajes, sin embargo, no deberían desalentarnos: *La poesía en la práctica,* tiene la honradez de concebir el arte como un problema específico y la honradez solidaria de creer en él.

Pero también las "tecniquerías" persuaden. Ya nos alienta esa tentación de célibes tenuidades y vírgenes contornos con los que una Ciencia-Ficción a la altura de nuestra ignorancia organiza uniformes e instrumentos, respuestas veloces y tragedias genéticas. Porque la inocencia arrastra una pretérita culpa, imaginar el futuro se ha convertido en una conjetura ambiciosa y, por lo mismo, limitada. O no, o tal vez no. Hay bellos sueños también ahora.

• Arturo Carrera sueña que escribe poesías como quien escribe poesía porque sueña. De su poesía queda a veces un rastro vago, un sendero de palabras saturadas *(La partera canta, Mi padre)* o un juego con ágiles "insignificancias" *(Arturo y yo, Animaciones suspendidas),* o un recuerdo preciso, que pregunta y vuelve a preguntar al poeta (enterrado entre los niños, enterrado *po* los niños): ¿cuál era esa palabra que no decíamos porque temíamos que al decirla nada ocurriese? La poesía para Arturo Carrera es un descenlace insólito pese a haberlo previsto con clarividencia desde la noche del nictógrafo. Es una fe que desciende de la nada, que heredará hipótesis sublimes o se desvanecerá como una música ("el objeto de la música es moderar la muerte"): *desapercibida por inadvertida.* Hipnótica o estrábica, se diría, uncida al borde de la hartura. Carrara, nobilísimo mármol que seduce con su apariencia de azúcar, como en el *Why don't sneeze?* de Duchamp. *Ticket para Edgardo Russo* parece, por momentos, el descíframiento de un instante. Por momentos, un instante es esa palabra fetiche (palabras que Carrera colecciona, artero), ese juego de intercambio con lenguas y prestigios. Hay algo de verdaderamente peligroso en la apuesta, y es que todo lo que pueda decirse de esta actividad constante de poeta corre el riesgo de ser cierto. Pero eso se debe también a la desacostumbrada urgencia de Carrera por hacer público su trabajo. Ese heterogéneo conjunto que la fruicción de los críticos llamará, tarde o temprano, obra. Por eso habría que alcanzar estas móviles combinaciones ahora ("Ah, que tú escapes...") para recuperarlas después, en el momento "de su definición mejor".

• Eduardo Gleeson, en cambio, es un Verdadero Misterio. Se dice que con otro nombre (¿un seudónimo? ¿O el seudónimo es Gleeson?) amenaza a sus alumnos de Lingüística desde el umbral de una inapelable cortesía. Lo cierto es que, entre pragmatismos de primera mano y epitalamios de Spenser, trasmuta álgebras en anotadores que tienen resabios de niñez en otro mundo. Amigos suyos que no confunden el aforismo con el abuso de confianza pronostican lo peor: Gleeson o ese otro nombre dará mucho que hablar a lingüistas y lógicos de un futuro próximo y lejano. Indiferente, o, tal vez "diverso de sí mismo", no oculta a los amigos la perfección de unos poemas desconcertantes. De esa perfección es imposible extraer la rigidéz de un corolario. Las fibras de sus poemas contienen una emoción que sin duda decepcionará a los que sólo buscan "saber" y rastros filológicos. Hay en ellos una investigación tan plena del lenguaje que sólo una proa borgeana se podría atrever a un "Ejercicio de análisis". *Otro yo,* escribe Gleeson, y el jardín de la identidad se bifurca, la lógica empina el codo, y el pronombre atraviesa en andas la caótica civilidad de un soneto isabelino. Otra cosa: Gleeson abusa de la radiante indefensión de ser porteño naturalizado. Dice que nació en Santa Fe; fue su gobernanta la que introdujo en Bath la costumbre de tomar mate. En un árbol genealógico que hay debajo de un almanaque de Molina Cam-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

pos, Rupert Brooke y Anthony Hope intercambian perfiles heráldicos. Quienes afirman que es un invento literario, tendrán ocasión de verlo y oir sus poemas en el ciclo dedicado a los poetas que se realizará en el Centro "Ricardo Rojas", organizado por Tamara Kamenszain.

• Una bella Antología Poética de Olga Orozco es la que ha editado el Instituto de Cooperación Iberoamericana. En la Introducción, Olga Orozco asegura que la poesía es inaprensible. "No se la puede abarcar", dice, "en ninguna definición". El recorrido parte de *Desde lejos* (1946) y llega a los *Poemas recientes.* Acatemos el designio, puesto que el fin no es un estallido ni un sollozo sino el verbo mismo: "Miraba las palabras al trasluz./ Veía desfilar sus oscuras progenies hasta el final del verbo./ Quería descubrir a Dios por transparencia." *(En el final era el verbo,* pág. 147).

• Queda, para otra ocasión, la primera novela de Pablo de Santis: *El palacio de la noche,* que Ediciones de la Flor ha publicado. Confiamos en su aplacada peligrosidad. Dice la contratapa: "Porque lo que sobrevuela toda la novela es una voluntad de extrañamiento que se relaciona fuertemente con los "malditos" de la literatura (y no casualmente el texto aparece bajo la tutela de Alejandra Pizarnik)".

• Un final imprevisto gracias a Isaiah Berlin. En un artículo aparecido en el *Book Review* del New York Times, Berlín rememora su encuentro con Edmund Wilson y deja que el lector se asome a las tertulias que antes de la Primera Guerra se realizaban en el London Club. Los reunidos eran Kipling, Wells, Max Beerbohm, Hilairé Belloc, G.K. Chesterton, Arnold Bennett, Bernard Shaw y el joven Hugh Walpole. El tema de conversación no era, como en Bloomsbury, el arte y sus concomitancias, sino las regalías, los editores, los affaires del momento y los escándalos sociales. La charla transcurría apaciblemente entre guiños, retruécanos y chismes maliciosos. La bebida era abundante. No era té; pero en caso de necesitar un "coordinador", habrían pensado seguramente en el Sombrerero Loco.

El resto es selva.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

DEMOCRACIA, MILITARES Y REVOLUCIÓN

por Jacques Julliard

Traducción de Danubio Torres Fierro

Partido empatado en Argentina: los militares amotinados terminaron por deponer las armas pero sin rendirse. Mejor: obtuvieron del poder civil la eliminación del jefe del Estado Mayor del Ejército, general Ríos Ereñú, que no contaba con su confianza, y la seguridad de una amnistía jurídica para el personal intermedio torturador de los años de la dictadura. En contrapartida, el presidente Raúl Alfonsín, que negoció a su costa con los rebeldes, reunió de un solo golpe a su alrededor un consenso democrático sin precedentes y, así, ahora dispone del prestigio de un Allende que hubiera salido vivo de la Moneda.

Al haberse reforzado por partes iguales ambos campos en cuestión —Ejército y democracia—, todo indica que la pulseada se prolongará como en España después de la caída de Franco. En Argentina estamos frente a un caso que ahora comenzamos a conocer mejor: el de la salida de las dictaduras en los países mediterráneos y latinos. En efecto, y sucesivamente, en Portugal y en Grecia (1974), en España (1975), en Argentina (1983), en Brasil (1985) y en Uruguay (1985), las dictaduras con base militar-policial que existían han debido abandonar el poder. Dato destacable: en ningún lado los tiranos fueron echados por el pueblo pero en todas partes se enfrentaron el enemigo interior más insidioso, constante, irreprimible: la opinión pública. Con excepción de Portugal, donde la dictadura de Caetano fue repentinamente abatida por el general Spíndola, los regímenes militares se desfondaron desde el interior, minados por la corrupción, la ineficacia económica, la insignificancia intelectual y hasta la derrota exterior (como en Chipre y las Malvinas). A eso hay que agregar el aislamiento: si esos regímenes fantoches se hubieran beneficiado de un Pacto de Varsovia para las dictaduras occidentales o de un protector tan decidido como la Unión Soviética, no hay dudas de que muchos de ellos estarían aún de pie. Es el aislamiento lo que condujo a los militares a dejar abruptamente su lugar, como en Grecia y en Argentina, o a intentar progresivamente el retorno de los civiles, como en Brasil y Uruguay, mientras que el caso más singular fue el de España, donde el heredero designado por el dictador, el rey Juan Carlos, armado de una indudable sabiduría y secundado por hombres de Estado como Adolfo Suárez, Felipe González y Santiago Carrillo, presidió él mismo el restablecimiento de la democracia.

Pero, cualesquiera sean los caminos de la transición en curso, ésta constituye todavía una vía peligrosa en la que los nuevos poderes se ven necesitados, para imponerse, de debilitar a los partidarios de lo antiguo a la vez que de conformarlos por temor a provocar su revuelta. Los partidarios de la firmeza a todo precio o de la apelación al pueblo no tienen en cuenta para nada el riesgo de guerra civil a través del cambio de dirección de las clases medias. ¿Cómo conducir un automóvil que patina? ¿Cómo controlar a un Ejército que dejó atrás la obediencia? Es una verdadera pulseada donde a cada instante hay que dosificar la astucia y la fuerza, la paciencia y la firmeza. No se olvide que Juan Carlos de España tuvo que afrontar, como Alfonsín, un amotinamiento militar y que, como él, logró sofocarlo gracias al arma más eficaz y menos traumática: la legitimidad.

Teóricamente, hay dos salidas posibles de la dictadura militar: la democracia burguesa o la revolución popular. La primera se esfuerza por restablecer las libertades mediante la concordia nacional, y la segunda otorga prioridad a la justicia social agudizando las luchas de clases. Es el primer modelo el que se ha aplicado en todos los países citados a lo largo de esta nota, y es un modelo que ha contado con el apoyo de los moderados de derecha y de izquierda. Pero en Cuba, en Managua, sin hablar de los precedentes de Rusia, Europa del Este, China

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

y Vietnam, es el segundo modelo el que triunfó. No se puede recurrir a la revolución para salir de la dictadura sin sacrificar la democracia: tal es la lección mayor de nuestro tiempo y la que tanta melancolía ha engendrado entre los intelectuales.

Esta lección es susceptible de una lectura positiva: quizás hacía falta este desencanto de la revolución para que la democracia recobrara toda su fecundidad histórica. Un sistema político de menos de doscientos años de edad está lejos de su declinación —está, por el contrario, en su plena juventud. El pensamiento social de los últimos cien años se alejaba voluntariamente de la democracia y hay que decir que no sanará de su actual esclerosis a menos que se inscriba en ella sin equívocos. Así, ha llegado el momento de revisar la filosofía de la historia de nuestra postguerra. Las dictaduras del siglo XX, sean de derecha o de izquierda, ya no son un más allá sino un más acá: por sus estructuras y sus métodos, pertenecen a nuestro antiguo régimen mental mientras que las democracias se afirman como el horizonte indispensable de nuestro tiempo.

© *Le Nouvel Observateur*

LAS FRACTURAS CHILENAS

por Antonio Marimón

En la conversación con el escritor chileno José Donoso, autor de algunas novelas imprescindibles como *El obsceno pájaro de la noche, Casa de campo* o *Lugar sin límites,* entre varias otras, llama la atención de inmediato su don de civilidad, su gesto cordial que guarda las medidas y al mismo tiempo alienta el diálogo. Tanto en esa actitud, como en su barba canosa, sus anteojos gruesos o el tono reflexivo, se perciben las maneras del hombre de letras, esto combinado con la reacción vivaz a las noticias recientes, el vínculo franco con el mundo contemporáneo, la necesidad de dar respuestas a los requerimientos de la vida cotidiana. Esta entrevista se llevó a cabo durante una de las asiduas y últimas visitas de Donoso a Buenos Aires, una ciudad que conoce muy bien y por la que no oculta el afecto. Residente en Santiago de Chile, el novelista traza aquí, también, una crítica descripción del panorama cultural y literario de su país.

—Marginales, travestis, "anormales" aparecen a veces en su obra. ¿Es una recurrencia deliberada?

—Yo no creo que un escritor sepa bien por qué hace ciertas cosas. Hay un fondo en recuerdos, impulsos, necesidades, que de pronto toma la forma de signos y esos signos quizás se reiteren. ¿Qué tiene que ver el Mundito con la Manuela? Superficialmente nada que ver, son seres marginados, desechados por la sociedad y que buscan una existencia propia, no impuesta. Creo que me interesan los personajes de ese tipo. Me interesa la doble visión, o triple, que muchas veces se contradice consigo misma y que provoca la ironía o estos seres aparentemente deformes, los cuales circulan en su propio sistema. Yo pertenezco a la generación que leyó a Laing. Para nosotros la esquizofrenia no es tanto una "enfermedad", como creo que esa clase de personajes no son enfermos sino que viven en parámetros impuesto por ellos, y que nosotros no siempre entendemos.

—¿Se puede decir que usted trabaja ahora un verosímil real?

—Es bastante lícito, después del realismo mágico, tomar ese verosímil. El realismo mágico se exportó y probablemente ya es pasado. Sucede con él como con la uva chilena, la cual se exporta tanto que a nosotros no nos queda nada. En la historia más o menos larga de un escritor, como es la mía, hay tanto una cosa como la otra. En *El obsceno pájaro de la noche* el verosímil está torcido, manipulado en forma experimental. En *Casa de campo* hay una parodia de lo verosímil. En las últimas novelas he vuelto a la reproducción del mundo real, no en todo pero sí en parte. Se me ocurre que ello tiene que ver con el postmodernismo.

—¿Por qué?

—Hay como un aburrimiento de las búsquedas formales exageradas de nuestra primera madurez. Luego de esa búsqueda, que tenía algo de actividad moral en los '60, ahora los mismos de entonces estamos escribiendo mucho más cerca de un verosímil real. En *La desesperanza* yo uso una forma clásica: tres tiempos, unidad de lugar. Eso comienza con la revaloración de contar una historia, comienza con casos como el de Manuel Puig y las novelas "chicas" de Vargas Llosa. Lentamente, yo me deslizo desde la experimentación, el surrealismo y el registro paródico a una forma bastante clásica, a un verosímil casi cronístico en mís novelas más recientes.

—¿Se agota el experimento?

—Hay una recuperación del placer de contar que, creo, está en el aire de nuestro tiempo.

—¿Qué vaivenes sufre el estilo con estos cambios?

—El estilo se mantiene en una tónica o en la otra. Hay momentos en que uno necesita lo experimental, intentar algo diferente. Para mí hacer una novela es *decir* algo, es buscar. Pero el espíritu del escritor, su manera de ver los símbolos profundos, su propia limitación —no hay ya escritor enciclopédico—, son constantes. Por ejemplo, mi ojo sólo puede ver ciertos matices de verde. Creo que esta limitación es significativa en el que escribe, porque le da una fisonomía. Uno, cuando lee una novela, está buscando una fisonomía, un mundo, que haya una coherencia interna. Si uno transpone un personaje de Dostoievsky a una novela de Tolstoi resulta ridículo, la novela de Tolstoi rechaza esa operación. Hay una maravillosa limitación del escritor, la cual lo hace personal.

—¿Cómo intervienen en su trabajo los sitios y circunstancias externas?

—Para mí no existe tanto una cuestión de sitio, sino una manera de percibirlos. Hay una tendencia mía a percibir ciertas cosas en cada

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

sitio y no otras. Me importa mucho en las novelas la creación de un espacio; creo que las novelas más memorables son espaciales. El París de *Los miserables* yo lo tengo metido en los huesos. Persigo como un maniático esos pequeños sitios en que los escritores han fabricado magistralmente alguna escena de la literatura. Me he pasado la vida buscando tales escenarios. Está el Londres de Dickens, esas calles sórdidas alrededor del palacio judicial; eso tiene en mí una vida muy significativa. Y en *La desesperanza* he tratado de crear un espacio santiaguino en una ciudad sin literatura.

—¿Por qué sin literatura?

—Y... Yo pienso en Buenos Aires, una ciudad tan literaria. Está llena de señales de Borges, de Cortázar, de Marechal o de Roberto Arlt, está marcada por la literatura. A través de la literatura se han creado tipos específicamente porteños, y existe una música esencialmente porteña que define todo un ámbito. Y eso no es postizo, lo vive el pueblo, está vivo en la gente. Nosotros, en Santiago, no hemos creado algo así.

—¿Se hace literatura hoy, en el Chile de Pinochet?

—Recuerdo que cuando estuve en Polonia, en 1973, me hice amigo de varios escritores y paseaba con ellos por Varsovia. Estaban reconstruyendo el ghetto, la zona más emocionante de Varsovia. Ese sector de la ciudad se pudo reconstruir gracias a que unos profesores de arquitectura habían propiciado que sus alumnos hicieran un levantamiento casa por casa, todavía en plena guerra. Y subsistieron y se salvaron esos dibujos, y así se rehizo la ciudad. Hay una salvación por medio de la memoria cultural. Me dijeron que después del bombardeo, cuando apenas dejaba de salir humo de las ruinas de Varsovia, aparecieron dos comercios en dos esquinas: uno que vendía pan y otro que vendía flores. Creo que en el desastre chileno actual, cuyo tremendismo no es una exageración, hay un deseo de comprender lo que está sucediendo mediante la acción estética. Hay una especie de fiebre de producción literaria, muy viciada pero valiosa al mismo tiempo. Esto surge como el puestecito de flores en el ghetto de Varsovia, está funcionando. La gente de cierta edad o cierto prestigio, como yo, puede vivir relativamente en paz y Chile es un país encantador en muchos sentidos, y nuestro quehacer literario no le va ni le viene a la clase que dirige. Mil ejemplares de un libro no son un problema para ella, por antipinochetista que sea la obra. En Chile hay como un triste florecer de pequeñas ediciones de poesía, en quinientos ejemplares, de las que se habla una semana y después caen en el olvido. También salen libros de cuentos. Escribir novelas exige un compromiso de trabajo que no se pueden permitir los jóvenes, por simples razones de tiempo y de supervivencia. Hay entonces libros excelentes, pero de corto aliento. Hay además un movimiento de mujeres interesante, las mujeres están escribiendo mucho y bien. Pero está la sensación de que todo eso ocurre en un círculo muy chico y poco importante. Al mismo tiempo, para qué negarlo, existe una criptocensura, la que consiste en la incapacidad, por el estado actual de las cosas, de que el escritor se embarque en proyectos significativos. Es criptocensura la intervención del gobierno en las universidades; lo es que haya un sólo crítico literario, de derecha, miembro del Opus Dei y que tiene una columna en *El Mercurio*. No hay diálogo, no hay polémica, y esto desalienta enormemente.

—Duro, en consecuencia, el panorama.

—Duro, sí. Sin embargo hay vitalidad, se realizan pequeños actos de arte, retorna la vieja tradición de poetas chilenos. Parra, Lhin, Zurita siguen entregando cosas de interés. Sí, la sobrevivencia es la gran necesidad que hemos comprendido nosotros mismos.

—¿Ve el futuro con cierta expectativa?

—Acabo de escribir un libro que se llama *La desesperanza*, ¿qué más puedo agregar? Está fracturada la derecha, está fracturada la izquierda, están fracturadas las fuerzas moderadas. Lo único que todavía no está fracturado es el Ejército. No hay dónde perderse, ¿no?

SEVERO SARDUY: SIN EVASIVAS, SIN EUFEMISMOS, SIN MELANCOLIA

por Alina Diaconú

Conversar con Severo Sarduy por teléfono o personalmente, ante una mesa cualquiera de un bar cualquiera (aunque esta vez haya sido la mesa cualquiera de un bar no cualquiera, como "Le Bonaparte", en Saint-Germain-des-Près), es una verdadera fiesta. Es estar frente a la catarata incontenible de un hombre cuya inteligencia, sensibilidad y eclecticismo de conocimientos le permiten burlarse de sí mismo y del mundo, discutir, acalorarse, reirse a las carcajadas en medio de una charla donde desfilan su siempre querida Cuba, el Budismo Zen, Andy Warhol (de quien fue amigo), la Capilla Sixtina, la publicidad (Severo hizo películas comerciales en Cuba), los turistas, los franceses, los gatos, los puerros, los japoneses, sus siete viajes a Oriente, y muchas otras cosas más. Todo en él tiene un vitalismo desbordante, y su idioma lleno de savia, condimentado con adjetivos inesperados, es el de sus escritos.

Nacido en 1937, en Camagüey, Cuba —país que abandonara hace exactamente 27 años para afincarse en París—, Severo Sarduy sigue escribiendo en español, pero sus trabajos en prosa han sido traducidos a 25 idiomas. Lector de Editions du Seuil, conductor de un programa de radio, colaborador en distintos medios periodísticos, crítico de arte, Severo (cuyo nombre sólo puede aludir al rigor que el autor se autoimpone y que transparenta su

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

obra) es la jovialidad misma; su actitud es la de aquellos pocos que han sabido descubrir "a tiempo" que el pasado y el futuro no existen, y que sólo el instante presente —que a su vez es inapresable— es lo único que cuenta. Autor de notables novelas *(Gestos, De donde son los cantantes, Cobra, Maitreya, Colibrí)*, Sarduy ha publicado también poesía (*Big Bang, Un testigo fugaz y disfrazado)* y hasta tiene una pieza de teatro, *Para la voz.* Sus tres ensayos "Escrito sobre un cuerpo", "Barroco" y "La Simulación" aparecerán próximamente en la Argentina bajo el sello de Siglo XXI, acompañados por un ensayo inédito, *"Nueva inestabilidad".*

—En un escritor, la historia personal va más allá de lo anecdótico: subyace en la obra. ¿Cómo se articula en la suya el hecho de haber nacido en Cuba y de haber cambiado luego país e idioma?

—¡No he cambiado de idioma! ¡Jamás! No, por favor, abandonar el español, el castellano de América, vivo y esplendente, mimético, lleno de colores, de texturas, de volutas, de curvas vegetales, de gritos de pájaros y de pieles lisas y morenas, por el francés de hoy sería, y perdóneme lo brutal de este cubanismo, como "cambiar la vaca por la chiva". Pero además, en mí, el no abandonar mi idioma natal ha sido casi una "viveza": hombre, por supuesto, puedo escribir en francés sin faltas. En lo que mando a los periódicos o en mi trabajo personal, a veces se va alguna falta, pero no creo que más que las faltas que se le van a un francés medio. Pero el problema, por supuesto, no es ése. El problema es sentir una lengua hasta la médula de los huesos, es decir, soñar en ella, hacer el amor en ella, hablarle a Dios o a los gatos en ella. Y esa lengua, para mí, es el español. El caso de usted es muy parecido al mío. Pero se lo digo sin evasivas, sin eufemismos, sin melancolía: viene usted de una lengua minoritaria. Yo vengo y sigo en el español que, si todo sigue como va —aunque vaya muy mal— será dentro de unos años la primera lengua del mundo, de este planeta en su próximo milenio. Finalmente, contrariamente a lo que ocurre por ejemplo en Rumania, en que el arte o la obra de un Ionesco, un Cioran, o un Eliade es radicalmente diferente alo que se produce *in situ,* yo creo que hay una profunda unidad de la cultura cubana. Las diferencias ideológicas, por supuesto, existen, pero la similitud de la "producción" en el interior o en el exterior es sorprendente. Y esta similitud se debe al cemento del idioma. Hombre, ya sé que hay grandes escritores que han hecho lo contrario que yo. El caso más notable es el de Nabokov. Recientemente hay uno que nos concierne a todos —argentinos de nacimiento o de adopción, hispanos en general—: el de Héctor Bianciotti, que ha adoptado, y con la mayor fortuna, el francés.

—De todos modos, está usted insertado en el ambiente literario francés. Quisiera saber cómo se produce esa inserción, cuáles han sido las dificultades y cuáles los estímulos.

—¡Las dificultades no han cesado aún! Y realmente ya no creo que vayan a cesar. Cada nuevo libro que publico es un *verdadero calvario.* En el último, *Colibrí,* hubo hasta un crítico que dejó plantado al periódico más importante y no entregó jamás el artículo sobre el libro. Dejó la imprenta, o como se dice en francés, el "mármol" esperando, y a pesar de las promesas no escribió ni una sola línea, causando a la edición y por supuesto a mi propio crédito moral un daño considerable, y ello después de haber asegurado que adoraba la novela. ¿Qué resistencia intervino, qué frenaje? No lo sabré jamás, pero con respecto a la aceptación de mi trabajo creo que puedo decir la frase de dos jesuítas franceses que, los pobres, fueron a convertir nada menos que a los tibetanos, los padres Huc y Gabés. Penaron por el Himalaya, de monasterio en monasterio, escalando montañas, pasando frío, pasaron años y años. A su regreso a europa, declararon al jefe de la orden: *"L'Evangélisation du Tibet est à recommencer!"* Con eso se lo digo todo.

—Es usted cubano de origen, claro, pero europeo en su vida y trabajo diarios. Porque además de escritor de ficción, es usted un estudioso de la literatura y el lector de una editorial francesa. Por lo tanto, puede tener una visión bastante peculiar de esa literatura. Y en este sentido, ¿cree usted que se puede hablar realmente de una "literatura latinoamericana"?... ¿Puede ser identificado un sinfín de obras diversas bajo un común denominador?

—Para mí, sería como preguntarme qué olor tiene el oxígeno; no lo puedo saber porque lo repiro desde que nací. No puedo saberlo porque estoy dentro de ella. Pero visiblemente, para el lector francés, esta literatura existe y se distingue de un modo extraordinario de las

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

otras, de todas las otras. Ellos saben, ellos sienten, o más bien ellos oyen, escuchan un tono, un deje, un acento completamente diferente al que escuchan en la literatura digamos francesa o alemana. En qué consiste esa diferencia, sería difícil señalarlo. No se trata, por supuesto, de ninguna de las odiosas versiones del color local, de ningún tipo de pintoresquismo, de escritura dialectal, de cacatúas y hamacas, de guajiros y de chinas poblanas, de mate —por favor, no muevas la bombilla, que es un crimen— y dulce de leche; no esa difrencia, esa alteridad —¿no será metafísica?—, existe incluso en escritores que no apelan jamás a este tipo de *clin-d'oeil,* a este tipo de fascinación, como lo son, sin ir más lejos, Sabato, o Paz, pero podía añadir otros, por ejemplo, Lezama Lima. Y no vamos a complicar las cosas, pero lo mismo sucede con la pintura, aunque eso es harina de otro costal.

—¿Quiénes son a su entender los grandes escritores vivos de hoy?

—Usted... y yo.

—Francia es, obviamente, un país donde la cultura está consustanciada a la vida. Yo he visto aquí que se lee "mucho". Me gustaría saber si se sigue leyendo "bien".

—Mucho me temo que mi respuesta pueda parecer retrógrada o hasta reaccionaria. Pero hoy en día, en Francia como en los Estados Unidos y otros lugares, no se dice de un escritor que cuenta bien o que inventa bien o que pone bien las cosas o los adjetivos. Se dice que "pasa" —es el verbo que se emplea— muy bien en televisión. Mientras más payasos sean, mientras más ágiles ante las cámaras mejor. Los hay, sospecho, que escriben precisamente para pasar por televisión. Después la gente lee, es verdad, pero sólo atenta a los chismes, a las revelaciones que contienen esas noveluchas, a lo frívolo y lo exterior. Los grandes, es decir, los grandes de verdad, nunca se prestaron a ese juego. Ni Char, ni Michaux, ni Eliade, y sobre todo, jamás, Cioran. Pero en fin, no quiero tirar la piedra. Para que se conozca lo mío, que bastante dificultad presenta *precisamente* porque no he hecho concesiones en lo esencial, que es la escritura, estoy dispuesto a maquillarme como una puerta barroca bávara y a hacer de clown por el tiempo que me pidan. Después de todo, otro de los grandes, y que es el ejemplo total de inteligencia y de rigor, pasó su vida en este tipo de representación. Me refiero, por supuesto, a Marcel Duchamp.

—Bueno, ahora dígame cuáles son sus vínculos con la Argentina y su literatura.

—Yo no tengo ningún "vínculo" con la Argentina, ya que un vínculo supone que estoy en el exterior y que hay que amarrarme a esa balsa. No; ni vínculo, ni nexo, ni nada que me separe. Yo pertenezco, abusivamente, a ese país. Y no soy el primero. Hay una larga tradición de cubanos, si así puede decirse, "asimilados" a la cultura argentina. El último fue muy importante: Virgilio Piñera que, en Buenos Aires, fue el primer traductor mundial de Witold Gombrowicz. Allí, en el café Rex —que traté de ver en mi última visita, como una peregrinación más— tradujeron *Ferdydurke.* Humberto Rodríguez Tomeu, el otro de los cubanos traductores, aún sigue en Buenos Aires. Los *Cuentos fríos* de Piñera se escribieron allí. Y eso sin hablar de lo que ya puede considerarse como mi larga arqueología argentina. Comencé a publicar en *Sur.* Murena me publicó allí cuando era casi inédito, o al menos, totalmente desconocido. Ahora, he caído en el exceso en que caen todos los extranjeros que adoran a un país. Por ejemplo, se puede saber si alguien es francés o no. No lo es si se emociona al oir la *Marsellesa.* Pues yo, hago lo que no hace ningún argentino. Como lo oye: *¡Sonetos para el árbol de la Recoleta!* Y para Borges. *¡Il faut le faire!* Hace unos días festejé mis cincuenta en Florencia, una noche inolvidable, con la ciudad vacía. Y en compañía de una amiga argentina, recorrimos la ciudad... cantango tangos. Aunque quizás mi última noche "argentina", la más conmovedora, la haya pasado en Río de Janeiro. En casa de Caetano Veloso, con Haroldo de Campos y Augusto de Campos. ¿Lo ha oído usted cantar "Si arrastré por este mundo..."? En verdad, pienso que los argentinos gustan del tango y aman el árbol de la Recoleta tanto como yo. Esa es la verdad. Pero hay una diferencia esencial: *yo no tengo pudor.*

SUEÑOS Y ENSUEÑOS EN LA PATAGONIA

por Edgardo Krebs

Quien haya visto distraídamente *La película del Rey,* tal vez suponga que Orllie-Antoine de Tounens estaba loco. El tribunal que lo juzgó en chile no pudo comprobarlo. Enrique Burk, médico, en su diagnóstico, dijo: "Antonio I está en su sana razón y juicio y es capaz de conocer todos sus actos". El proceso a Orllie-Antoine necesitó de cuatro dictámenes contradictorios. No había jurisprudencia para fallar el caso de una persona que, estando cuerda, se proclamara en 1862, y ante el gobierno de Chile, como rey de Araucania y Patagonia. Hubo que recurrir a un segundo diagnóstico médico que modificara el primero porque lo más práctico era declarar que este ciudadano francés desvariaba, al menos "cuando intentó consumar el delito". Orllie-Antoine I protestó la sentencia y fue puesto en un barco rumbo a Francia por el cónsul general de ese país en Chile. La historia ulterior de su reinado, con corte en París, prolongada con sucesivos herederos hasta el actual Príncipe Felipe, confirma, en parte, la atmósfera de disparate que respira toda esta historia.(1)

Sin embargo, el plan de hacerse nombrar Rey, en 1862, de Araucania y Patagonia, aunque demasiado atrevido, resulta de un cálculo básicamente cuerdo. En primer lugar, Orllie-Antoine elige territorios que en 1860 no están bajo el dominio efectivo ni de Chile ni de Argentina.

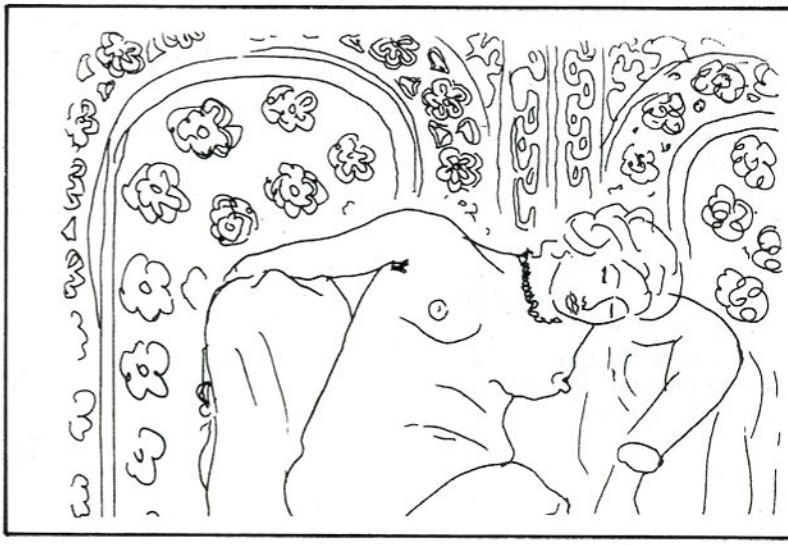
Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

Sólo dos ciudades precarias, Punta Arenas y Carmen de Patagones, representan a ambos países en lo que es entonces el extenso dominio de varias parcialidades indígenas. Cuando Orllie-Antoine les ofrece a los caciques araucanos paz y amistad con los gobiernos de Chile y Argentina a cambio de que lo nombren Rey, no es extraño que su propuesta fuera aceptada. En los dos países, el combate con los indígenas iba a desembocar pronto en una campaña final. Varios siglos de lucha con el poder inca y con los españoles habían afinado el sentido diplomático de los araucanos. Era práctica normal entre ellos que utilizaran a un blanco para enfrentarse mejor a los blancos. ¿Qué perdían, en circunstancias tan críticas, dejando que este francés litigara con los gobiernos "huincas"? Por otro lado, los araucanos entendían el poder de un cacique (o de un Rey) de manera muy distinta a la de Orllie. Con algunas leves modificaciones hubieran aprobado la definición de Rey que dio Kierkegaard a Christian VII de Dinamarca. "Un Rey —dijo Kierkegaard— debería comenzar por ser feo. Después tendría que ser sordo y ciego, o por lo menos comportarse como si lo fuera, porque con eso resuelve muchas dificultades. Y, por último, nunca decir mucho más de un discurso *standard,* válido en toda ocasión, un discurso, por lo tanto, sin contenido". El poder de los caciques era limitado y Orllie se las hubiera visto en figurillas para reinar sobre los toldos a la manera de Luis XIV. La prisión y el exilio le ahorraron, al menos, ese desencanto.

Que denominara "La Nouvelle France" a su flamante Reino es otra prueba de cordura de Orllie. La médula de su proyecto era llegar a convertirse en un agente privado de inmigración. Su lema podría haber sido el famoso "Gobernar es poblar". En un "Manifiesto" lanzado al pueblo francés en 1863 (ya en el exilio) oferta las tierras de su reinado a los "desheredados de la vieja Europa, cuya inteligencia y brazos están inactivos por no tener un lugar bajo el sol... "Presentarse como Rey es un golpe de efecto publicitario, un *trade mark* que lo destaca en el mercado. Porque en el intento de captar y dirigir la inmigración al Nuevo Mundo, Orllie tiene competencia. Citemos sólo casos británicos. La Beaumont Association llevaba años tratando de colocar inmigrantes en la Argentina. Los hermanos John y William Parish Robertson gestionaron con Rivadavia, en 1824, la radicación de escoceses "industriosos, inteligentes y morales" en terrenos que cedería el gobierno en la Provincia de Buenos Aires.(2) Y en 1865, cuando Orllie planeaba desde París un retorno napoleónico a su distante reino, llegaban precisamente a la Patagonia 150 galeses con la idea de fundar "Caer Artur", una provincia autónoma. Hasta el propio gobierno argentino ofrecía en 1865, a través de Graham Gilmour, su cónsul en Glasgow, un "espléndido país" al "vasto número de escoceses" que esperaban mejorar su fortuna emigrando.(3) Los experimentos británicos, menos efectistas, se acomodaron a la realidad y tuvieron un éxito razonable.

La iniciativa de Orllie es interesante, sobre todo porque fracasa. Elige para instalar su reino una tierra de nadie, no dominada aún por los gobiernos criollos. Pacta con quienes la controlan de hecho, los indígenas, como tantos oficiales de los gobiernos de Chile y Argentina, y como tantos "cristianos" que huían al otro lado de la frontera. Y aparece en un momento histórico apropiado, cuando las nuevas naciones de América necesitan poblarse atrayendo a insatisfechos europeos. Los capítulos falsos en la historia de Orllie, su extremo desafío a la realidad, su derrota, descubren la corriente profunda de un tema sutil y feroz: el de las ensoñaciones posibles e imposibles que generan los "espacios vacíos" del Nuevo Mundo. Un mundo que al ser descubierto por Colón no estaba previsto, como Asia y Africa, en las tradiciones clásicas, y para el que no había siquiera vocabulario. "Nuevas islas, nuevas tierras, nuevos mares, nuevas gentes; y, lo que es más, un nuevo cielo y nuevas estrellas". Así describió la magnitud del hallazgo un portugues, Pablo Nuñez, en 1537. Del mismo año es una bula Papal advirtiendo que las gentes nuevas, los indígenas, son "verdaderos hombres". En esta atmósfera imprecisa son verosímiles El Gran Paytiti, El Dorado y la legendaria Ciudad de los Césares, en la Patagonia, en busca de la cual salió desde Tucumán, de buena fe, en 1621, Jeronimo Luis de Cabrera. Su caso es uno entre varios. La frustración total o parcial es la inevitable sombra de estas fantasías.

Cuando los 150 inmigrantes galeses desembarcaron en Golfo Nuevo y tomaron contacto con la realidad, la costa patagónica no se parecía a los "bosques altos y fuertes" y "las tierras verdes y espléndidas" con las que quisieron soñar para salir de Gales. La adaptación fue difícil. Entre otras cosas, tuvieron que aprender técnicas de caza y pesca de los tehuelches para subsistir en un ambiente que no conocían. Pero, de acuerdo con el espíritu liberador del viaje, en la nueva colonia todas las mujeres de más de 18 años podían votar, medio siglo antes de que ello fuera posible en Gran Bretaña. Y Aunque tampoco se cumplió el sueño de fundar una provincia autónoma, la relación con las autoridades nacionales fue lo bastante buena para que en 1903 la colonia de Trevelyn defendiera la tesis argentina en la disputa territorial con



Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

Chile sobre la línea divisoria de las aguas, en los Andes.[4]

Para un humanista español del siglo XVI, Hernán Pérez de Oliva, Colón había salido en su segundo viaje con el fin de "dar a esas extrañas tierras nuestra propia forma". Esto lo dice en un libro titulado perspicazmente *Historia de la invención de las Indias.* Algunas invenciones prosperan y otras no porque el Nuevo Mundo no es una *tabula rasa* y ofrece la resistencia de su propia realidad. Esta pelea entre lo imaginario y lo real es el tema de *Facundo.* Sarmiento no puede disimular su fascinación por la "inmensidad sin límites" y el desierto en donde "acaba lo palpable y vulgar y empiezan las mentiras de la imaginación". Tampoco puede disimular que admira a quienes soportan ese mundo sin hitos: el rastreador, el baqueano, el gaucho malo. Pero al mismo tiempo piensa en el orden, en la civilización, en las deseables ciudades "donde el frac y la levita tienen su teatro y lugar conveniente". Es curioso que al ser detenido Orllie en el desierto llevara con él un arcón, y que el arcón contuviera, además de un diccionario y zapatos viejos, el talismán de varias levitas inútiles.

También el joven director de *La película del Rey* siente los límites de la realidad. Todos lo abandonan. Uno de los técnicos aduce que la película será banal porque no contiene un mensaje marxista. Los actores quieren cobrar. Sólo siguen hasta el final el productor, que también sueña, una prostituta y un experto en lengua araucana que es, por supuesto, alemán. El alemán se queda porque tiene una beca de la Universidad de Heidelberg. ¿Si no hay becas, no hay sueños? No hay becas. Los soñadores nativos imaginan su Heidelberg.

Notas:

1. Armando Braun Menéndez, *El Rey de Araucania y Patagonia.* Ed. Francisco de Aguirre, Buenos Aires, 1973.
2. Cecilia Grierson, *Primera y Unica Colonia Formada por Escoceses en la Argentina.* Peuser, Buenos Aires, 1925.
3. Graham gilmour. *The Argentine republic as a Field for British Emigration.* Glasgow, 1865.
4. Glyn Williams, *The Desert and the Dream, A Study of Welsh Colonization in Chubut 1865-1915.* University of Wales Press, 1975.

PICASSO, NUESTRO CONTEMPORÁNEO

NOTAS SOBRE LAS OBRAS DE LOS ULTIMOS AÑOS

por Dore Ashton

Picasso había trabajado durante más de medio siglo cuando le dijo a un amigo: "Si todos los caminos por los que he andado se marcaran en un mapa y se unieran con una línea, podrían representar un minotauro." La concisión era característica en él, como lo eran en los poetas que más admiraba. La analogía del minotauro ya ha sido muy trillada: se ha utilizado en todos los libros de texto, la han explotado todos los historiadores de arte, se relaciona con las últimas teorías de todo el mundo. No obstante, él sí lo dijo: se percibía a sí mismo en su trayectoria a través del siglo como la unificación mítica del *homo sapiens* con el principio instintivo de la bestia. No es gratuito que haya sido un lector de Nietzsche en su primera juventud.

En las obras de los últimos diez años se unen pensamiento, sensibilidad, pasión y romance, juntando todos los puntos del colorido mapa en la metáfora convincente del dibujo del minotauro. Picasso logró su libertad con energía faustiana y la utilizó profusamente en las últimas obras. Era libre de meditar con su lápiz, su pincel o su buril sobre las cosas de los hombres. ¿Romance? ¿Por qué no? No somos otra cosa que historias, contadas y vueltas a contar, siempre con alguna diferencia. En esta historia, registrada furiosamente durante su última década, Piccaso dice qué es lo humano. (Siempre había afirmado: "Sólo quiero *decir* pecho, *decir* pie, *decir* mano o barriga.")

Y ¿qué es lo humano? Prácticamente todo, pero sobre todo las manos, los codos, los pies. El lenguaje del gesto se usa siempre para iniciar una historia. Pero estas historias a veces son tan concentradas como un poema breve, o tan extendidas como una novela, algo parecido a lo que dice Kundera sobre la escritura polifónica. Y todo lo que es humano tiene su contraparte en el poder, la vitalidad y la acción reflexiva implícita en los genes del toro.

Picasso es todavía nuestro contemporáneo. Antes se hablaba de la "voluntad de forma" de una época. Picasso es el archiformador. No tenemos más que asomarnos a las galerías este año, este mes, esta semana: los mismos temas que absorbían a Picasso cada día de su larga vida de trabajo son lanzados a la arena por batallones de pintores que atraviesan el siglo XX por los caminos que Picasso había aclarado a través de la *selva oscura* de la vida moderna. Se habla ¡tan torpemente! de la pintura "narrativa" de estos días. Pero Picasso hablaba del gran teatro del mundo, del cual él era director, dramaturgo, actor y productor, así como Kafka era el condenado, el jurado y el juez.

En 1963 y 1973 realizó casi doscientas obras. Lo asombroso no era que este viejo pudiera todavía reunir tan inmensa energía creativa, sino que pudiera darle a sus obras al mismo tiempo una inmediatez sensual y una otredad alusiva. Alusiones por todas partes. Y sin embargo, la infalible referencia al carácter abstracto de la línea y el espacio, a la primera condición del dibujo y la pintura. Dibujar es inventar. Para cada figura Picasso inventa cada actitud, cada detalle anatómico, cada expresión. Por ejemplo, uno podría recorrer la exhibición fijándose sólo en los codos: éste, una simple línea arqueada; el otro, una

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

compleja geometría de líneas; otro más, una curva simple pero precisa. O los ojos: él siempre inventó ojos desde el principio, y al final adquieren el significado que los grandes románticos siempre les dieron —son, necesariamente, ventanas (¡pero no siempre del alma! Algunas de las viejas y de las prostitutas de Picasso son bastante desalmadas, aunque llenas de sensualidad.)

Ojos. Eso me lleva a la larga relación de Picasso consigo mismo como el otro. Desde la época de las pinturas del Pierrot y el Arlequín de los años taciturnos de 1903 y 1905, y después intermitentemente a lo largo de su vida, Picasso ha dejado claro que Arlequín, el enmascarado, es el artista. Escudriña a través de su máscara como el mimo mira a través de la pequeña apertura de la cortina, vigilando a su público antes de la representación. Observa y es observado mientras recorre la comedia humana. Aquí, en cientos de pinturas y grabados, el artista —Picasso mismo y por lo tanto todos los demás— asume sus distintos papeles que siempre tienen relación con el mirar, o más bien el contemplar, como habría dicho Poussin, *atentamente.*

No es necesario entrar en una larga discusión filosófica sobre percepción y psicología. Hay poetas que han sabido lo que sabía Picasso (y lo que era). Estos poemas me vinieron a la mente insistentemente cuando caminaba entre esas últimas exclamaciones de Picasso:

Lo invoca. Se estremece y se presenta.
¿Quién? Lo otro. Todo aquello que no es él
Se hace ser. Y toda esa esencia gira
Mostrando un rostro hecho aprisa, que es más
Rilke, 1924

Se inventó una cara
Detrás de ella
Vivió, murió y resucitó
Muchas veces.
Su cara
Hoy tiene las arrugas de esa cara.
Sus arrugas no tienen cara.
"El otro". Octavio Paz

El gran desfile del circo tiene precedentes antiguos. Picasso parecía saber esto aún en su temprana juventud cuando perseguía al Circo Medrano. Picasso, el gran *burlador,* se remite a las obras satíricas griegas y a los *sainetes* españoles. En sus disfraces —máscaras para el cuerpo— sus personajes hacen desfilar a una multitud de alusiones: a Velázquez y a los poetas de la Edad de Oro: a Goya, Toulouse-Lautrec, Dumas y Degas; a Rembrandt; a los antiguos mitos de metamorfosis; a los mitos modernos (hay más de un indicio del narcisismo propagado por las revistas de modas, como cuando Picasso pinta a la modelo mientras ella se pinta en un espejo.) Sin embargo, a pesar de tanta alusión, hay un insistente regreso a lo cotidiano. Estas figuras son familiares; humanas, demasiado humanas. Se vuelven extrañas, y por lo tanto memorables, gracias a las invenciones de Picasso. El siempre dijo que inventaría signos que fueran inevitablemente legibles. El viejo guerrero ante la realidad: en un dibujo sostiene su paleta como un escudo y su pluma como una espada.

Estas últimas pinturas han provocado muchas críticas y hasta burlas. Pero exigen una segunda mirada. Picasso ríe al último. Ha trabajado con una inmensa exuberancia pero con prudente cálculo. Muchas de estas pinturas requieren ser vistas desde un ángulo preciso. El observador se ve forzado a alejarse de la tela hasta que la imagen cuaje. Demasiado cerca pierde la forma, se oscurece. Demasiado lejos es simplista. Desde el ángulo exacto, algunas son tan poderosas como cualquier otra de sus obras. *La pareja,* una obra casi totalmente gris, con sus ojos, narices, bocas y dedos amontonados, y *La familia,* con su ballet de gestos y detalles, no han perdido nada.

Parece que las odaliscas, los burdeles y las fiestas venecianas invaden la escena. Pero Picasso, como otros viejos artistas como Rembrandt y Cézanne, no permaneció indiferente a las intimaciones de la muerte. Un fatalismo shakespereano recorre la última década y culmina con los últimos autorretratos, inmensamente conmovedores. Parecería irreverente hacer algún comentario sobre ellos. A la edad de ochenta y nueve años pintó *Hombre con un sombrero grande.* En unas cuantas pinceladas y rasguños, produce una cabeza de la muerte debajo de la gran sombra del sombrero donde el signo del ojo —el ojo que no se dará por vencido— es enfático, y se parece un poco a los últimos auto-retratos de Rembrandt donde un ojo se ha vuelto hacia adentro, hacia el ser, y el otro todavía se dirige con fiereza hacia el mundo. Dos años después dibuja el *Autorretrato* en lápiz y crayones de color —una máscara imperecedera; una visión aterradora de la muerte que praliza al espectador y equivale a un *momento mori* capaz de rivalizar con cualquiera de las grandes obras del género en el pasado. Este es quizá un *fin de la partie,* pero no una capitulación.

CHILE: EL PAPA FRENTE A LA VIOLENCIA

por Alain Touraine

No, la imagen de chile que construyó la Iglesia en torno del viaje de Juan Pablo II no corresponde a toda la realidad de ese país. De tanto querer tratar una realidad social en términos morales, de tanto guardar silencio respecto de la violencia del poder apelando solamente a la reconciliación, el Papa mismo corre el riesgo de acrecentar la distancia y la división entre la búsqueda de una solución política y la expresión de reivindicaciones sociales.

Durante largos años, la Iglesia fue el principal centro de resistencia a la dictadura. A costa de grandes sacrificios unió, sobre todo en la acción del Vicariato de la Solidaridad, principios religiosos y defensa de las víctimas de la represión. A medida que va restableciéndose cierta vida política, vemos separarse la búsqueda (cada vez más en la derecha y en la cúpula) de un compromiso con los jefes militares para salir de la dictadura y de las protestas sociales que se han deteriorado en tanto que se revelaba la debilidad de los sindicatos y la violencia marginal se tornó más visible. Esta, que atrae sobre todo a los jóvenes, no aporta ninguna solución política pero revela los límites

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

de los juegos políticos que no tendrían en cuenta los intereses elementales del 40% de excluidos encerrados en las villas miserias.

Si se deja que esta doble deriva continúe, un retorno a la democracia sin cambio social muy pronto provocaría una explosión incontrolable de bronca y reivindicación. Todos o casi todos coinciden en dar prioridad al retorno a la democracia, pero Chile padece injusticias sociales y una arbitrariedad política demasiado chocantes como para separar la libertad política de la justicia social.

El Papa fortaleció esta separación apoyándose en el inmenso deseo de paz de un pueblo que se siente encerrado y ya no cree en ningún modelo político. Recibió el apoyo apasionado de una religión popular que lleva además dentro de ella una gran capacidad de resistencia a la adversidad. Si hizo esa elección, no fue solamente por razones religiosas, sino también por razones propiamente políticas. Piensa que Chile no es Filipinas; por lenta que sea, la evolución del régimen es real. Una ruptura desembocaría en lo desconocido y en el caos, y hay que asegurar la salvaguardia y la integridad de la comunidad.

El Papa evitó todo lo que divide e insistió en lo que une. En otros tiempos y en otros lugares, la Iglesia hizo un llamado a rechazar situaciones escandalosas; en Chile, sólo habla de reconciliación y de amor. La fuerza de esta posición reside en que actualmente no hay en Chile ni una solución política a la vista ni tampoco fuertes movilizaciones sociales. Pero los graves incidentes del parque O'Higgins también mostraron sus límites. ¿Dónde quedará esa fuerza, una vez que se haya ido el *"mensajero de la vida, peregrino de la paz"*? La Iglesia sale de estas jornadas candentes dividida y debilitada. Es cierto que se vio a los obispos formando un bloque alrededor del Papa, pero entre el clero alto y el bajo la distancia se agrandó.

¿Cuáles serán los efectos de este viaje? Las opiniones son divergentes. Muchos subrayan que por primera vez este viaje permitió que millones de personas vieran y oyeran por televisión actitudes y palabras prohibidas, grandes concentraciones en favor de la libertad. Nadie olvidará las palabras que dirigió al Papa la mujer de la villa miseria Violeta-Parra, describiendo el

hambre, la desocupación, la injusticia, la represión. El país encerrado y silencioso se descubrió a sí mismo viviendo, esperando, creyendo. Semejante experiencia, conmovedora para los más jóvenes, acelerará la evolución y proporcionará por fin una base real a los intentos de los políticos en la cúpula. Otros son menos optimistas: estas jornadas transformaron exigencias sociales en buenos sentimientos; la bronca se transformó en emociones que desaparecieron con el Papa que las despolitizó. Lo que orientará hacia un lado o hacia el otro a los efectos de la visita del Papa es la acción de los políticos en los próximos meses.

Pero olvidémonos por un momento de Chile y sus problemas inmediatos. Lo que muestra el éxito del Papa, sin precedentes en Chile, es el retorno, después de un largo período de modernización y secularización, de una visión más comunitaria, más defensiva dentro de la Iglesia de toda la sociedad. Durante mucho tiempo, América Latina fue dirigida por una clase media laica que ha ido radicalizándose cada vez más. Muchos cristianos participaron en ese movimiento y algunos transformaron la esperanza cristiana en un movimiento revolucionario. La crisis política, y más aún, el hecho totalitario, tanto en éste como en otros casos, despojaron a ese progresismo de su fuerza.

En tanto que en el seno de los países más ricos se habla de postmodernidad, en América Latina la fe en la razón, la historia y la revolución retrocede en favor, sobre todo, de un retorno, religioso o no, católico, protestante o "umbandista", al espíritu comunitario. Este habla de justicia y libertad, pero dichas palabras expresan más un deseo de integración que una voluntad de liberación, un llamado a la seguridad más que una fe en el cambio. ¿Quién habla todavía de liberar a la razón de las creencias y las tradiciones?

Entramos masivamente en una era de inseguridad, de duda, por ende, de retorno a la moral: frente a la sed de riqueza y poder tanto de Occidente como del Este, ya no creemos ni en la abundancia ni en la revolución. Juan Pablo II es el intérprete carismático de este gran vuelco. En su mensaje, reúne la vida privada y la vida pública, cuya separación nunca había sido aceptada por América Latina. Estas comunidades de base y algunos teólogos en Brasil le habían dado al espíritu comunitario un contenido contestatario; Juan Pablo II lo convierte en la piedra angular de la reconstrucción de un nuevo orden.

¿Pero será posible conformarse durante mucho tiempo con esta acción defensiva, cuando las comunidades estallan bajo la presión de los cambios y las crisis? ¿Podremos, en Santiago al igual que en París, retardar durante mucho tiempo todavía la búsqueda de una nueva modernidad, que ya fue vivida en Varsovia en 1981 y que dista tanto de un discurso revolucionario autodestructivo como de un moralismo que cubre con demasiada facilidad soluciones conservadas? ¿No es hora de hablar nuevamente de desarrollo, lo que implica el reconocimiento de los conflictos y al mismo tiempo el retorno a la esperanza? ¡Qué lejos estamos, en Santiago y en París, de saber darle un sentido a nuestra historia y cuán cargado de peligros está el divorcio entre la defensa de las libertades individuales y la búsqueda de la justicia social!

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

ROMANTICISMO Y POSMODERNISMO

ANALOGIAS ENTRE DOS FINALES DE SIGLO

por Francisco Rico

Ocho o nueve volúmenes recientes, en media docena de las grandes lenguas europeas, nos ofrecen otras tantas antologías de los escritos teóricos del romanticismo. Son libros más o menos inteligentes, más o menos eruditos, pero todos coinciden en el propósito de recuperación: más allá del paseo escuetamente arqueológico, todos nos invitan a celebrar la actualidad y la vigencia del pensamiento romántico. En palabras de uno de ellos, nos sugieren "le plaisir de nous reconnaître dans le romantisme".

Querrán decir —entiendo— la complacencia enfermiza de reconocernos a menudo en una ausencia de pensamiento tan notoria como en el romanticismo. En los alrededores del 1800 fueron frecuentes los intentos de caracterizar la literatura romántica en términos positivos. Nada más inútil. El alcance y el contenido de la revolución soñada eran esencialmente negativos. Cabía formular una declaración de hostilidades, pero no articular un proyecto intelectual medianamente sólido. Los tales intentos no podían lograrse: ni uno a uno ni, mucho menos, en conjunto (ninguna prueba mejor que las antologías aludidas), porque el núcleo de la actitud romántica era *no* presentar una doctrina propia, por la vía de rechazar las ajenas. Ese fracaso constitutivo aseguró, a la postre, el verdadero triunfo del movimiento. Pues la relevancia y la fuerza del romanticismo residen en la carencia de teoría, en la consagración del pensamiento en blanco.

Tómese cualquiera de las antologías en cuestión. Abrase, sin ir más lejos, por el capítulo inicial *(Conceptos y definiciones),* texto primero, primer párrafo. Habla Novalis: "El mundo ha de hacerse romántico para que pueda volver a hallarse su sentido originario. Hacer(se) romántico no es otra cosa que una potenciación cualitativa. En esa operación, el yo inferior se identifica con un yo mejor, tal como nosotros mismos entramos en la serie de potencias cualitativas. La operación es aún enteramente desconocida...".

Confesión negativa

Es fácil adivinarle al fragmento una intención, un designio, pero no hay medio de deslindarle un significado en concreto. ¿Cómo someterlo a una lectura literal? *Romantisieren ist nichts als eine qualitative Potenzierung* ("Romantizar no es más que una potenciación cualitativa") ¿Cómo extraer de ahí el programa de un quehacer literario? Junto al vacío de afirmación racional, sin embargo, la reveladora confesión negativa: *Diese Operation ist noch ganz unbekannt* ("Esta operación es totalmente desconocida"). ¡Acabáramos!

Soy tendencioso, desde luego, pero sólo lo estrictamente necesario: pedir razón, sabiendo que no van a dárnosla, a un talante que precisamente se rebela contra la razón es llevar el agua a su molino. Y claro que la falta de significado no supone la falta de sentido. Ninguna creación del espíritu romántico ha sido más perdurable que su música; pero permanece la música, no la letra (especialmente en los *lieder),* y nadie exige significado a la música. La moderna ponderación del pensamiento romántico en tanto pensamiento, por el contrario, o es una aporía o jura de boquilla por lo romántico.

De hecho, la sustancia última del romanticismo está a la par en el enfrentamiento con el dogma neoclásico y en la noble proclamación de ignorancia. Las suyas son siempre nociones e imágenes negativas. La búsqueda, eche para la nada o tire hacia el infinito, nadie sabe por dónde lleva. "En vez de la posesión, se canta ahora el anhelo insatisfecho" (A. W. Schlegel), la célebre *Sehnsucht.* La exaltación del individuo como medida de todas las cosas, la insistencia en la singularidad, la entrega a la imaginación, el imperio de la lírica, son modos de entronizar la ausencia de teoría y maneras de hurtar el cuerpo ante la posible demanda de otras explicaciones. El primado de la expresión sobre la imitación, así, desarma cualquier apelación al mundo objetivo. La verdad es el artista. "Poesía eres tú".

El romanticismo legó un solar en ruinas. Como no había podido construir en él, se lo dejó casi llano a los arquitectos del día siguiente. Las normas que no había podido propugnar, las propugnaron con superabundancia quienes le venían a la zaga. Era inevitable edificar sobre la tierra apetitosamente yerma. Bastaba tomar pedazos de las intuiciones románticas e idear una preceptiva en cada caso. Las posteriores direcciones de la literatura han sido retazos del romanticismo, con reglas. Nunca antes, en verdad, había habido tantas prescripciones, consignas tan apremiantes, maestros de tamaña tiranía. Los hijos de los románticos —del realismo al superrealismo, del Parnaso al compromiso— legislaron con tal rigor, impusieron requisitos tan severos, que de entonces para acá apenas ha sido posible leer un texto sin verle en transparencia la etiqueta de fábrica, la garantía certificada por minuciosos controles.

No sorprende que la herencia romántica haya pasado por tantas manos, porque las dictaduras no se aceptan por mucho tiempo. Ni sorprende que todas las testamentarias hayan terminado en liquidación bajo precio: los principales resultados de su gestión siguen admitiéndose —a beneficio de inventario, naturalmente—, pero la intransigencia de sus criterios resulta ya insoportable. Sin embargo, ¿cómo desfilar sin banderas? Una de las formas de sustituir a las vanguardias y otros despotismos han sido los *revivals,* la adivinación de posibles afinidades en una Edad Media, un renacimiento o un barroco a la vaga hechura del gusto. Y el *revival* romántico, en semejantes circunstancias, no sólo era forzoso, sino que mostraba —muestra— una lógica peculiar.

La literatura posmoderna, en efecto, concuerda decisivamente con la romántica en el hastío de un siglo largo de reglas y recetas para la creación. Pero a la vez, también como el romanticismo, no tiene nada firme con qué reemplazarlas; y, falta de las certezas de un *ars dictandi,* ha de quedarse en inconcretas declaraciones de intención, en buenos deseos, en *Sehnsucht.* En las inacabables vísperas de un mañana ahora contemplado sin la esperanza romántica. Es sobre todo en esa negatividad y en esa penuria de teoría donde los desnortados del año 2000 se encuentran con los apóstoles del 1800. La diferencia mayor es la que distingue un comienzo y un fin de siglo.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

Redacción

Nº 171 - MAYO, 1987 - ₳ 2,25

ANTONIO CAFIERO

LA ESPERANZA DEL PERONISMO

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

DIAMOND SA

LA EMPRESA AL SERVICIO DE LAS EMPRESAS

- MENSAJERIA EMPRESARIA
- DISTRIBUCION EN MANO DE MATERIAL IMPRESO
- SERVICIO PUERTA A PUERTA

VIAMONTE 850 4TO. PISO
TEL.: 393-3697 - 392-8735
AYACUCHO 2076 4º "A" TEL.: 804-3914
RADIOLLAMADA: TEL.: 311-0056 COD. 8766 Y 7655

El cuento argentino,
el cuento latinoamericano,
y cuentos de todo el mundo...

Un mundo de cuentos en

Puro Cuento

su mejor antología

En el número 1:

Denevi - Harte - Zepeda -
Manzur - Castellanos - Han Yu -
Fray Mocho - Cabrera - Roffé -
Skármeta - Comer - Villordo -
Poe - Chaviano - Rozenmacher -
Plager - Molfino - Ceballos -
Nepomuceno - Valadés

En el número 2:

Chejov - Graf - Manauta -
Petronio - López - Libertella -
Masnsfield - Unger - Quiroga -
Freixas - Avilés Fabila - Borges
Faraco - Skármeta - Samperio

PARA EL EXTERIOR

América Latina ... u$s 25.-
Estados Unidos ... u$s 35.-
Europa ..... u$s 40.-
Argentina..... ₳ 25.-

Cheques a la orden de
Oscar Giardinelli
Pedro Ignacio Rivera 3815 (7-29)
(1430) Buenos Aires - ARG.

Informes: tel. 541-4677

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

La gran novela que identificó a Latinoamérica, a 20 años de su aparición

Gabriel García Márquez

Cien años de soledad

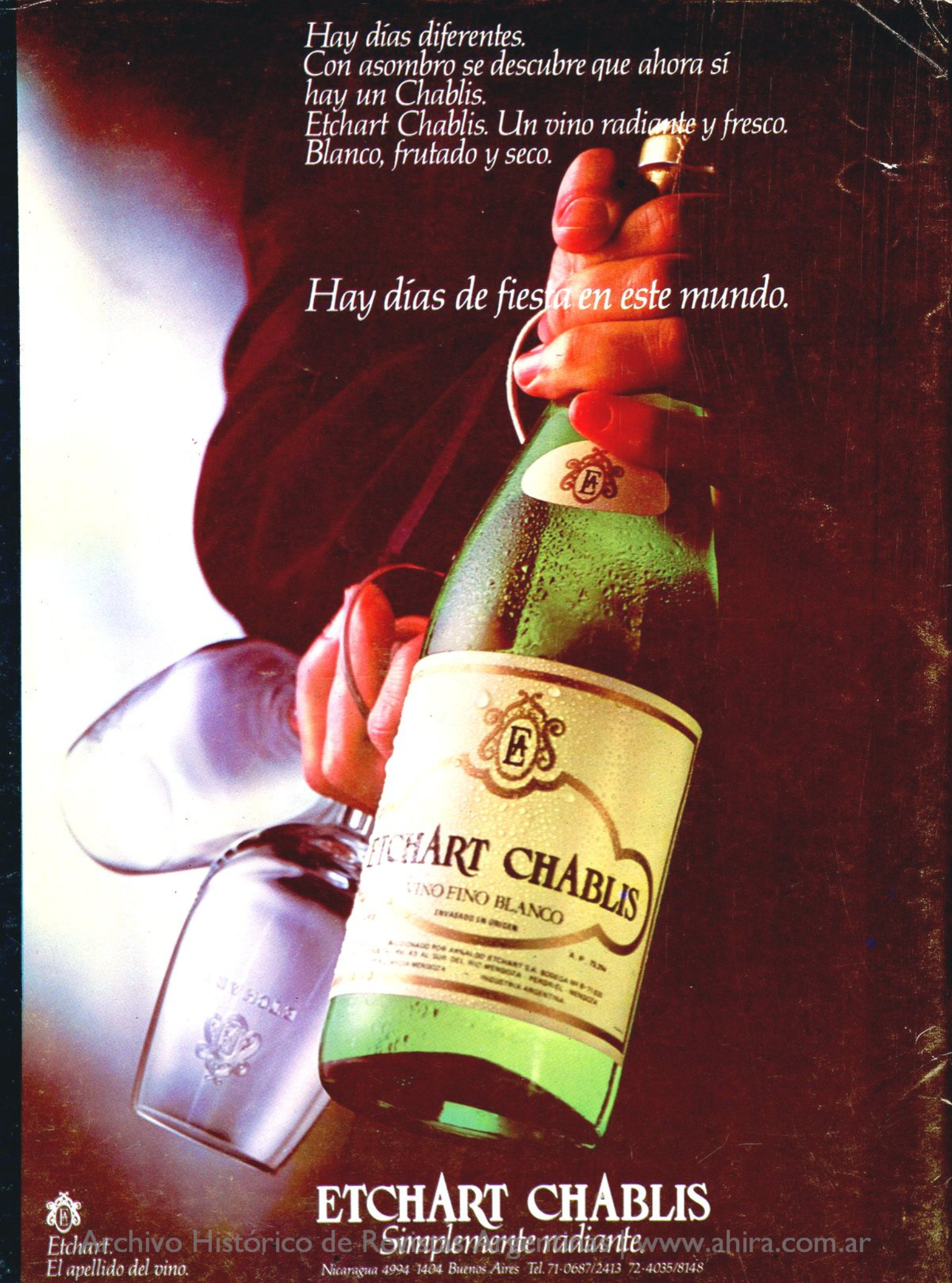
Editorial Sudamericana

OTRAS OBRAS DEL MISMO AUTOR:

* LA AVENTURA DE MIGUEL LITTIN CLANDESTINO EN CHILE
* EL AMOR EN LOS TIEMPOS DEL CÓLERA
* RELATO DE UN NÁUFRAGO
* EL OLOR DE LA GUAYABA
* CRÓNICA DE UNA MUERTE ANUNCIADA
* LOS FUNERALES DE LA MAMA GRANDE
* EL CORONEL NO TIENE QUIEN LE ESCRIBA
* LA HOJARASCA
* LA MALA HORA
* OJOS DE PERRO AZUL
* EL OTOÑO DEL PATRIARCA
* LA INCREIBLE Y TRISTE HISTORIA DE LA CÁNDIDA ERÉNDIRA Y DE SU ABUELA DESALMADA

Editorial Sudamericana

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar



Archivo Histórico de Revistas Argentinas www.ahira.com.ar